BIBL. STUD.
O. F. M.
CALIFORNIA

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard, und **Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Zwölfter Band.

Drittes Heft:

Dr. theol. Friedrich Andres,

Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts.

Paderborn

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh

1914

Die Engellehre der griechischen Apologeten

des zweiten Jahrhunderts

und ihr Verhältnis

zur griechisch-römischen Dämonologie.

Von

Dr. theol. Friedrich Andres.

243.8
A561

#3658

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library

Paderborn
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh
1914

Imprimatur.

Paderbornae, d. 5. m. Septembris 1914.

Vicarius Generalis

Klein.

Meiner Mutter
und dem Andenken meines Vaters.

Vorwort.

Die erste christliche Schrift, die über die Engel handeln sollte, ist eine Abhandlung, die Klemens von Alexandrien schreiben wollte und die er strom. 6, 3 (ed. Stählin 2, 446, Zl. 26 f.) angekündigt hat: *περὶ τούτων ἐν τῷ περὶ ἀγγέλων λόγῳ, προϊούσης τῆς γραφῆς, κατὰ καιρὸν διαλεξόμεθα.* Ob sie nur Plan geblieben, ob sie uns gänzlich verloren gegangen ist — jedenfalls ist sie uns nicht erhalten. Eine eigene christliche Abhandlung über die Engel begegnet dann erst in der Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts erschienenen pseudo-dionysischen Schrift *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας.* Das erste Werk hätte uns, wie Bareille (Dict. de théol. cath. I 1192) bemerkt, „den Schlüssel zu einigen Schwierigkeiten in der Gedankenwelt des Origenes geboten"; das andere „gestatte uns, den durchlaufenen Weg zu ermessen, die verwirklichten Fortschritte, die erreichten Lösungen, aber auch die Lücken festzustellen, die in der Engellehre noch geblieben waren".

Wenn uns also kein eigens über die Engel handelndes Werk aus den ersten fünf christlichen Jahrhunderten erhalten ist, so finden sich doch bei allen christlichen Schriftstellern gelegentliche Bemerkungen über die Engellehre. Allerdings werden diese mehr zufälligen Aussagen es nicht ermöglichen, ein vollständiges und genaues Bild der Anschauungen der einzelnen Schriftsteller über die Engellehre zu gewinnen. Indessen heben sich doch manche charakteristische Punkte genügend ab, so daß es sich immerhin verlohnt, diese zu vereinigen.

Im folgenden soll versucht werden, die Lehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in betreff der Engel und Dämonen darzustellen. Die Bedeutung

Justins rechtfertigt es, wenn er an die Spitze dieser Untersuchung gestellt wird. Ihm werden Tatian und Athenagoras und die übrigen angereiht werden.

Im Anschlusse daran soll dann untersucht werden, inwieweit die griechische Dämonenlehre, namentlich insofern sie von der griechischen Philosophie vertreten wird, auf die Geisterlehre dieser Apologeten eingewirkt hat. Unerläßlich ist zu diesem Zwecke eine wenn auch gedrängte Darstellung der Entwicklung der Dämonologie in der griechischen Philosophie. Die Beantwortung der sich bei dieser Untersuchung aufdrängenden Frage, ob außer der Lehre des Alten Testaments und der neutestamentlichen Offenbarung und dem etwaigen Einfluß der griechischen Dämonenlehre noch andere Faktoren, so z. B. die spätjüdische Apokryphenliteratur Einfluß geübt haben, wird für eine besondere spätere Schrift vorbehalten.

Die Engellehre und Dämonologie hatte für die Zeit des zweiten Jahrhunderts eine besondere Bedeutung. Damals „wandte sich das Christentum direkt an die Heiden. Diese Propaganda, die mit der der Juden wetteiferte und diese bald absorbierte, bot sich dar mit den Vorzügen der Religion Israels, bereichert außerdem durch eine größere Leichtigkeit der Anpassung. Dem griechischen, römischen, ägyptischen Polytheismus stellte sie die Lehre von dem einen und höchsten Gotte entgegen, dem Götzendienst die Verehrung im Geiste, den blutigen Opfern, den staatlichen geräuschvollen, pomphaften Umzügen sehr einfache religiöse Übungen: Gebete, Lesungen, Homilien, gemeinsame Mahlzeiten; der Verwilderung der Sitten, die von den heidnischen Religionen nicht aufgehalten wurde, eine strenge Moral, welche durch die Kontrolle des gemeinschaftlichen Lebens gestützt wurde. Die allgemeinen Fragen über den Ursprung der Dinge, über das Ziel des Menschen fanden ihre Lösung in den Lehren, die sich in den heiligen altehrwürdigen Schriften fanden, die viel mehr Autorität besaßen als die Fiktionen der Dichter. Die Lehre von den Engeln und die von den Dämonen, besonders die letztere, ermöglichte die Lösung einer ganzen Anzahl von Fragen über den Ursprung und die Macht der

religiösen Irrtümer. Satan und sein Gefolge boten die Erklärung für das Böse im allgemeinen und die Übel im besonderen, und dies war eine Abwehr gegen die konkurrierende Propaganda des dualistischen Mithraskultus“ (Duchesne, Histoire ancienne de l'église I[5], 195 f.).

Es erscheint darum die folgende Untersuchung als nicht ganz unwichtig, insbesondere auch für die Erkenntnis der Stellung, welche das Christentum der Apologeten zur Kultur des zweiten Jahrhunderts eingenommen hat. Sie erstreckt sich bis zur Wende dieses Jahrhunderts zum dritten nicht bloß aus dem Grunde, weil dieser Zeitpunkt das Ende des Zeitalters der griechischen Apologeten bezeichnet, sondern vornehmlich deshalb, weil der Neuplatonismus mit seiner Geisterlehre ein ganz neues Moment in die Entwicklung der Dämonenlehre hineintrug und dadurch ein neues Stadium der Ausbildung derselben hervorrief, dem ich eine gesonderte Untersuchung zu widmen gedenke.

Die Anregung zu dieser Studie verdanke ich Herrn Prälat Prof. Dr. Pohle. Herrn Prof. Dr. Ehrhard sage ich für die liebenswürdige Bereitwilligkeit herzlichen Dank, mit der er meine Arbeit in die „Forschungen“ aufgenommen und die Drucklegung derselben gefördert hat.

Breslau, den 20. Juli 1914.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

		Seite
Erstes Kapitel.	Die Engel- und Dämonenlehre Justins.	
	1. Die Engellehre	1
	2. Die Dämonologie	16
Zweites Kapitel.	Die Engel- und Dämonenlehre Tatians.	
	1. Die Engellehre	36
	2. Die Dämonologie	43
Drittes Kapitel.	Die Engel- und Dämonenlehre des Athenagoras.	
	1. Die Engellehre	66
	2. Die Dämonologie	73
Viertes Kapitel.	Die Engel- und Dämonenlehre der übrigen Apologeten.	
	1. Theophilus von Antiochien	96
	2. Aristides, Melito von Sardes und Hermias . .	98
Fünftes Kapitel.	Die griechisch-römische Dämonologie	101
Sechstes Kapitel.	Das Verhältnis der Engel- und Dämonenlehre der Apologeten zu der griechisch-römischen Dämonologie	159

Literatur.[1]

Aall, A., Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung. 1. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, Leipzig 1896. 2. Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur, Leipzig 1899.

Abt, A., Die Apologie des Apulejus von Madaura und die antike Zauberei, Gießen 1907 (Rel.-geschichtliche Versuche und Vorarbeiten IV 1).

Achelis, H., Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde., Leipzig 1912.

Alès, A. d', La théologie de Tertullien, Paris 1905.

Apelt, M., De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt. (Diss.) Comment. Jenenses VIII 1907, 96 ff.

Atzberger, L., Geschichte der christlichen Eschatologie in der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896.

Bake, J., Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae, Lugduni-Batavorum 1810.

Bareille, G., Angélologie d'après les Pères, Dictionnaire de théologie catholique, ed. Vacant-Mangenot I, Paris 1909, 1192—1222.

Barton, G. A., The origin of the names of angels and demons in the extracanonical apocalyptic literature, Journal of Bibl. Lit. IV (1912), 156—167.

Baudrillart, A., La religion romaine, in: Bricout, „Où-en est l'histoire des religions?" I, Paris 1912, 351—392.

Binder, H., Dio Chrysostomus und Poseidonios., Diss. Tübingen 1905.

Blunt, A. W. F., The apologies of Justin Martyr, Cambridge 1911.

Bock, F., Untersuchungen zu Plutarchs Schrift *περὶ δαιμονίου Σωκράτους*, Diss. München 1910.

Boll, Fr., Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder, Leipzig 1903.

[1] Die Ausgaben und Übersetzungen der Apologeten sind zu Anfang der Kapitel 1—4 verzeichnet, ebenda die Werke mit den literaturgeschichtlichen Angaben, insbesondere die einschlägigen Werke von Bardenhewer, Ehrhard und Harnack. Die Literatur zu den Apologeten findet sich ferner in übersichtlicher Anordnung bei Ueberweg, Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, 10. Aufl. herausgeg. v. M. Baumgartner, Berlin 1914, 35*—41*. — Bezüglich der Vollständigkeit des Verzeichnisses sei bemerkt, daß einige nur gelegentlich zitierte Schriften nicht hier aufgeführt werden, während alle hier angeführten Schriften durchgesehen wurden, wenn sie auch in der Abhandlung nicht zitiert sind.

Böhlig, H., Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften, Göttingen 1913. (Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. Test. N. F. 2.)

Bouché-Leclercq, A., L'astrologie grecque, Paris 1899.

Bour, R. S., Communion des saints d'après les monuments, in: Dict. de théol. cath. III 454—480.

Bousset, W., Die Religion des Judentums im Neutest. Zeitalter, Berlin 1903.

— Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907. (Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. T. 10.)

— Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 1913, S. 402—405: Dämonenlehre der Apologeten (Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. Test. N. F. 4).

Bréhier, E., Les idées philosophiques et théologiques de Philon, Paris 1908.

— Chrysippe, Paris 1907.

Breit, E., Die Engel- und Dämonenlehre des Pomponnatius und des Cäsalpinus, Diss. Bonn 1912.

Caird, F., Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie, deutsch v. H. Wilmanns, Halle 1909.

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte.[3] 2 Bde., Tübingen 1905.

Charles, R., The Book of Enoch,[2] London 1912.

— The Book of Jubilees, London 1902.

Christ, W. von, Geschichte der griech. Literatur. 5. Aufl. bearbeitet von W. Schmid, München, I. Teil 1908. II, 1. 1911. II, 2. 1913.

Clausen, O., Die Theologie des Theophilus von Antiochien, Zeitschrift für wissensch. Theologie 46 (1903) 81—141, 195—213.

Clemen, C., Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T., Göttingen 1909.

— Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie, Leipzig 1880.

Cohn, L., Zur Lehre vom Logos bei Philo, in: Iudaica. Festschrift für Herm. Cohen, Berlin 1912, 303—332.

Conybeare, C. F., The Demonology of the New Testament, The Irish Quarterly Review 8 (1896) 576—608.

Cumont, Fr., Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum. Deutsch v. Gehrich, Leipzig 1910.

— Die Mysterien des Mithra. Deutsch v. Gehrich, Leipzig 1911.

— La théologie solaire du paganisme romain, Paris 1909 (soll deutsch erscheinen in dem Sammelband: „Zur religiösen Verehrung der Gestirne im untergehenden Heidentum", Leipzig).

— Die orientalischen Religionen in ihrem Einfluß auf die europäische Kultur des Altertums, Leipzig 1813, S. 243—257: Die Religionen des Orients (Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt. III, 1).

— Astrology and Religion among the Greeks and Romans, New-York-London 1912 (American Lectures on the history of religions 8).

Decharme, P., La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque, Paris 1904.
Deißmann, A., Licht vom Osten,[2] Tübingen 1908.
— „Elements", in: Hasting, Encycl. of the Bible II, 1261 f.
Dibelius, M., Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909.
Diels, H., Elementum, Leipzig 1899.
— Fragmente der Vorsokratiker[3], Berlin 1912.
— Doxographi graeci, Berlin 1879.
Dieterich, A., Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-Apokalypse, Leipzig 1893; 2. Aufl. 1913.
— Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903; 2. Aufl. 1910.
— Abraxas, Leipzig 1891.
— Kleine Schriften, Leipzig 1911.
Dölger, Fr. J., Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie, Paderborn 1909 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III 1/2).
— Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums, Paderborn 1911 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums V 3/4).
— *ΙΧΘΥΣ*. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I. Bd. Rom 1910. (Supplementband der Römischen Quartalschrift.)
Duchesne, L., Histoire ancienne de l'église I[5], Paris 1911.
— Origines du culte chrétien[3], Paris 1903.
Dufourcq, A., Le passé chrétien. I. Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive[8], Paris 1908.
— II. Histoire de la fondation de l'église[4], Paris 1909.
Duhm, H., Die bösen Geister im A. T., Tübingen 1904.
Dunin-Borkowski, St. v., Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt, Zeitschrift für kath. Theol. 1911, 213—252.
— Hellenistischer Synkretismus und Christentum, Stimmen aus Maria-Laach 1912, 388—398, 520—532.
Durel, J., Commodien. Recherches sur la doctrine, la langue et le vocabulaire du poète, Paris 1912 (Thèse de Toulouse).
Ehlers, R., Vis ac potestas, quam philosophia antiqua, imprimis platonica et stoica, in doctrina apologetarum sec. II. habuerit, Göttingen 1859.
Ehrhard, A., Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin. Seine äußere Lage und innere Entwicklung, Straßburg 1911 (Rektoratsrede).
Eisele, R., Zur Dämonologie Plutarchs, Archiv für Geschichte der Philosophie 17 (1904) 28—51.
Engelhardt, M. v., Das Christentum Justins d. M., Erlangen 1878.
Everling, P., Die paulinische Angelologie u. Dämonologie, Göttingen 1888.
Faye, E. de, De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin M., Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 7 (1896) 169—187.
Feder, A. L., Justins Lehre von Jesus Christus, Freiburg 1906.

Feuerstein, J., Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, Diss. Münster 1906.
Fleming-Radermacher, Das Buch Henoch, Leipzig 1901 (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte).
Förster, R., Das Erbe der Antike, Breslau 1911.
Fontenelle, Histoire des oracles. Édition critique par L. Maigron, Paris 1908.
Frazer, J. G., Adonis, Attis, Osiris, London 1903.
Frey, J. B., L'angélologie juive au temps de Jésus-Christ, Revue des scienc. phil. et théol. 5 (1911) 75—110.
Geffcken, J., Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907.
Gercke, A., Geschichte der griech. Philosophie, in: Einleitung in die Altertumswissenschaft, herausgeg. von Gercke-Norden, Leipzig 1912.
Gerhard, Über Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen und Genien, Abhdlg. der Berliner Akad. Phil. Kl. 1852, 237 ff.
Gilbert, O., Griechische Religionsphilosophie, Leipzig 1911.
Glover, T. R., The Daemon environnement of the primitive Christian, The Hibbert Journal 1912, Oct., 153—168.
— The conflict of religions in the early Roman empire, London 1901.
Gomperz, Th., Griechische Denker. I², 1903. II², 1903. III², 1909.
Goodspeed, E., Index apologeticus, Leipzig 1912.
Gronau, K., Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Leipzig 1914.
Gruppe, O., Griech. Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906 (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V 2).
Gry, L., Les Paraboles d'Hénoch, Paris 1910.
— Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament, Revue des sciences phil. et théol. 4 (1910), 694—722.
Habert, O., La religion des Grecs, in: Bricout, „Où-en est l'histoire des religions?" I, Paris 1911, 307—349.
Hackspill, Études sur le milieu religieux et intellectual contemporain du N. T., Revue biblique 1900, 524 ff. 1901, 200 ff., 377 ff. 1902, 58 ff.
— L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire, Revue biblique 1902, 527 ff.
Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴, Tübingen 1909. (Grundriß der theologischen Wissenschaften IV 3.)
— Mission und Ausbreitung des Christentums², Leipzig 1906.
— Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, Leipzig 1913 (Texte und Untersuchungen 39, 1).
— Justins Eucharistielehre (Texte und Untersuchungen 7, 2, 1891).
Harrison, J. E., Religion of ancient Greece, London 1905.
— Prolegomena to the study of Greek Religion², Cambridge 1908.
Heiler, Cl., De Tatiani apologetae dicendi genere, Diss. Marburg 1909.
Heinisch, P., Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus, Münster 1908 (Bibl. Zeitfragen I 12).

Heinisch, P., Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese, Münster 1908 (Alttestam. Abhandlungen, herausgeg. von J. Nikel I 1/2).

Heinrici, C. F. G., Hellenismus und Christentum, Berlin 1909 (Bibl. Zeit- und Streitfragen V, 8).

Heinze, M., Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie, Abhandlungen der K. Sächs. Ges. d. Wiss. 19, 645—757.

— Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie, Oldenburg 1872.

Heinze, R., Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, Leipzig 1892.

— Tertullians Apologeticum, Leipzig 1910 (Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 62. Bd. 10. Heft, 281—488).

Hild, J. A., Étude sur les démons dans la litérature et la religion des Grecs, Paris 1881.

— Art. „Démon" in: Daremberg-Saglio, Dict. des antiquités grecques et romaines II, Paris 1873, 9—19.

Hilgenfeld, A., Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884.

Hirzel, R., Der Dialog. 2 Teile, Leipzig 1895.

— Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II, Leipzig 1893.

Hoennicke, G., Das Judenchristentum im 1. u. 2. Jahrhundert, Berlin 1908.

Hubik, K., Die Apologien des hl. Justinus. Literarkritische Untersuchungen, Wien 1912 (Theologische Studien der Leogesellschaft 19).

Huby, J., Christus. Manuel d'histoire des religions, Paris 1912.

Jaeger, Fr., De oraculis quid veteres philosophi iudicaverint, Diss. Rostock 1909.

Jehne, W., Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers. Diss. Leipzig 1914.

Jirku, Die Abwehr der Dämonen im A. T., Leipzig 1912.

Kautzsch, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., Tübingen 1900.

Kirsch, J. B., Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, Mainz 1900 (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte I, 1).

König, Ed., Geschichte der alttest. Religion kritisch dargestellt, Gütersloh 1912.

Kohut, Al., Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, Abh. für die Kunde des Morgenlandes, IV 3, Leipzig 1866.

Krebs, E., Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert, Freiburg 1910.

Kroll, J., Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1913 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XII 2—4).

Kroll, Guil., De oraculis chaldaicis, Breslau 1895 (Breslauer philol. Abhandlungen hrsg. von R. Foerster 7).

Kroll, W., Alte Taufgebräuche, Archiv für Religionswissenschaft, 8. Bd. Beiheft (1905) 27—53.

Kroll, W., Antiker Aberglaube. Hamburg 1898 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge. N. F. XII, 278. S. 567—610).
— Artikel „Hermes Trismegistos" in: Pauly-Wissowa, Real-Enc. VIII.
Kropatschek, G., De amuletorum apud antiquos usu, Diss. Greifswald 1907.
Kukula, C., Tatians sogenannte Apologie. Leipzig 1900.
Lagrange, J., Études sur les religions sémitiques, Paris 1903.
— Saint Justin, Paris 1913.
Lebreton, J., Les origines du dogme de la Trinité, Paris 1910.
Leclercq, H., „Anges" in: Dict. d'archéol. chrét. I, Paris 1905, 2080—2161.
Lehrs, K., Populäre Aufsätze aus dem Altertum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen², Leipzig 1875.
Leistle, D., Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der Väter, Progr. Dillingen 1886/7.
Lemonnyer, A., A propos des sens divers de *στοιχεῖα*, Revue des sciences phil. et théol. 1 (1907) 505 f.
— L'air comme séjour des anges d'après Philon d'Alexandrie, ebenda 1 (1907), 305—311.
Lobeck, A., Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis, Königsberg 1829.
Loeschcke, G., Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult, Bonn 1910.
Loewe, H., „Jewish demons" in: Hasting, Encycl. of Rel. and Ethics, IV 612—615.
Loofs, F., Leitfaden der Dogmengeschichte⁴, Halle 1906.
Lucius, E.-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, Tübingen 1904.
Lueken, W., Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländischen christlichen Tradition vom Erzengel Michael, Göttingen 1898.
Maas, E., Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen. Aus der Kultur des Niedergangs der antiken Welt, Berlin 1902.
Mangenot, E., „Démonologie" in: Dict. de théol. cath. IV, 1911, 321—409.
Martin, Fr., Le livre d'Hénoch. Traduit sur le texte éthiopien, Paris 1906.
Martindale, C., La religion des Romains, in: Huby, Christus, 350—406.
Mau, G., Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, Leipzig 1908.
Michel, Ch., Les bons et les mauvais esprits dans les croyances populaires de l'ancienne Grèce, Revue d'histoire et de lit. relig. N. S. 1 (1910), 193—215.
Möller, W., Die Cosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Halle 1860.
Nikel, J., Das A. T. und die vergleichende Religionsgeschichte, Hamm 1911 (Frankfurter zeitgemäße Broschüren).
— La religion d'Israel, in: Huby, Christus, Manuel d'histoire des religions, Paris 1912, 586—675.
Norden, E., P. Vergilius Aeneis Buch VI erklärt, Leipzig 1903.
Oesterley, W. E., The Demonology of the Old Test. illustrated from the Prophetical writings, Expositor 1907, 527—534.

Pass, H. L., Demons; Christian demonology, in: Hasting, Enc. of Rel. and Ethics IV (1911) 578—583.
Pearson, A. C., Greek Demons, in: Hasting, Enc. of Rel. and Eth. IV (1911), 590—594.
Pelz, K., Die Engellehre des hl. Augustinus, Münster 1912.
Petavius, D., Theologicorum dogmatum tomus III, Paris 1644, S. 1—219: De Angelis.
Pfättisch, J. M., Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins d. M., Paderborn 1910 (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte X 1).
Pfister, Fr., Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in den Briefen des Apostels Paulus, Philologus 69 [N. F. 23] 1910, 411—427.
— Der Reliquienkult im Altertum I, Gießen 1909 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten V).
— Zur antiken Dämonologie u. Zauberei, Wochenschrift für klass. Philologie 1912, 753—758.
Pfleiderer, O., Die Vorbereitung des Christentums in der griech. Philosophie,[2] Tübingen 1912 (Religionsgesch. Volksbücher III 1).
— Die Entstehung des Christentums, München 1905.
Pohl, Die Dämonologie des Plutarch. Programm des Königl. kath. Gymnasiums Breslau 1860.
Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik, I[6]. Paderborn 1914.
Pohlenz, M., Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griech. Philosophie auf das alte Christentum, Göttingen 1909.
Polz, A., Das Verhältnis Christi zu den Dämonen, Innsbruck 1907.
Pommrich, A., Des Apologeten Theophilus Gottes- und Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen, Diss. Leipzig 1904.
Ponschab, Tatians Rede an die Griechen. Programm Metten 1895.
Pradel, Fr., Griechische und süditalische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters, Gießen 1907. (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten III 3).
Prat, Fr., La théologie de S. Paul. I. II. Paris 1909. 1912.
Puech, A., Les apologistes grecs du II[e] siècle. Paris 1912 (S. dazu die Rez. von J. Geffcken, Theol. Literaturztg. 1912, 745—747.).
— Recherches sur le discours de Tatien, Paris 1903 (Université de Paris. Bibliothèque de la Faculté de Lettres 17).
Reid, J. S., „Roman demons" in: Hasting, Enc. of Rel. and Ethics IV 620—622.
Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910.
— Poimandres, Leipzig 1904.
Richter, L., Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras, Diss. Leipzig 1905.
Rivière, J., Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique, Paris 1905.

Rivière, J., Saint Justin et les apologistes du 2e siècle, Paris 1907.
Robert, Ch., Les fils de Dieu et les filles de l'homme, Revue biblique 1895, 340 ff., 525 ff. 1897, 264 ff.
Rohde, E., Psyche[8], Tübingen 1903.
Rousselot-Huby, Le christianisme et l'âme antique, in: Huby, Christus, 752–822.
Roscher, W., Lexikon der griech. u. röm. Mythologie. Leipzig 1884 ff.
— Ephialtes. Untersuchungen über Alpdämonen in der griech. Literatur, Leipzig 1883 (Abh. der K. Sächs. Ges. der Wiss. Phil.-hist. Kl. Bd. XX 2).
Samter, E., Die Religion der Griechen, Leipzig 1914.
Schmekel, A., Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt, Berlin 1892.
— Die hellenistisch-römische Philosophie, in: Große Denker, herausgeg. von E. von Aster I, Leipzig 1912, 209—247.
Schmid, A., Die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern, Athenäum 1, München 1862, 549—589.
Scholz, P., Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen Regensburg 1865.
Schreiter, Doctrina Plutarchi et theologica et moralis, Ilgens Zeitschrift für die historische Theologie VI 41 ff.
Schübring, F., Die Philosophie des Athenagoras. Programm des kölln. Gymn. zu Berlin 1882.
Schürer, Ed., Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu-Christi.[4] 3 Bde., Leipzig 1901—1909.
Schultheß, Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst, Hilgenfelds Zeitschrift für wiss. Theol. 1860, 236 ff.
Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte I[2], Leipzig 1908.
Semisch, K., Justin der Mart. 2 Bde, Breslau 1840, 1842.
Sickenberger, J., Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe (8—10) und im 2. Petrusbrief (2, 10—12)? Festschrift der Schles. Ges. für Volkskunde zum 100jährigen Bestehen der Universität Breslau. Mitteilungen dieser Gesellschaft, Bd. 13/14, Breslau 1911, 621—639.
Sprinzl, J., Die Theologie des hl. Justin. Theol.-prakt. Quartalschrift 1884—1886.
Staerck, W., Neutestamentl. Zeitgeschichte II: Die Religion des Judentums im Zeitalter des Hellenismus und der Römerherrschaft, Leipzig 1907.
Stählin, Justin d. M. und sein neuester Beurteiler, Leipzig 1880.
Steuer, W., Die Gottes- und Logoslehre des Tatian, Leipzig 1893.
Stuhlfauth, G., Die Engel in der altchristl. Kunst, Freiburg i. B. 1897 (Archäol. Studien zum christl. Altertum u. Mittelalter, herausgeg. von J. Ficker, Heft 3).
Tambornino, J., De antiquorum daemonismo, Gießen 1909. (Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten VII 3.)
Thomas, C., Melito von Sardes, Osnabrück 1893.

Thümer, Über den Platonismus in den Schriften des Justinus. Progr. der Realschule Glauchau 1880.

Tixeront, J., Histoire des dogmes. I: La théologie anténicéenne[5], Paris 1909. Deutsch von K. Ziesche, Breslau 1913.

Touzard, J., La religion d'Israel. In: Bricout, Où en-est l'histoire des religions? II, Paris 1912, 1—158.

Treitel, L., Die alexandrinische Lehre von den Mittelwesen oder göttlichen Kräften, insbesondere bei Philo, geprüft auf die Frage, ob und welchen Einfluß sie auf das Mutterland Palästina gehabt? in: Judaica. Festschrift für H. Cohen, Berlin 1912, 177—184.

Turmel, J., Histoire de l'angélologie, Revue d'hist. et de lit. relig. Paris 1898, 289 ff. 407 ff. 533 ff.

Ueberweg, I. Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums 10. Aufl. herausgeg. v. K. Praechter, Berlin 1909.

— II. Grundriß der Geschichte der Phil. der patristischen u. scholastischen Zeit. 10. Aufl. herausgeg. v. M. Baumgartner. Berlin 1914.

Ukert, F. A., Über Dämonen, Heroen und Genien, Abhandlungen der K. Sächs. Ges. der Wiss. Leipz., Bd. I 1850, 138—219.

Ulbrich, Th., Die pseudomelitonische Apologie. Kirchengeschichtliche Abhandlungen, herausgeg. von M. Sdralek 4, 1902, 67—148.

Usener, H., Götternamen, Bonn 1896.

— Kleine Schriften. IV. Bd., Leipzig 1912.

Vallette, P., L'apologie d'Apulée. Thèse de doctorat, Paris 1908.

Visser, J. Th. de, De Daemonologie van hat Oude Testament, Utrecht 1880.

Volz, P., Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903.

Wachsmuth, C., Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1863.

Waser, Art. „Daimon" in: Pauly-Wissowa, Real-Enc. I 2010—2012.

Weber, Fr., System der altsynagogalen palästinensischen Theologie aus Targum, Midrasch u. Talmud, Leipzig 1880.

Weinel, H., Der Geist und die Geister, 1899.

Weinreich, O., Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer, Gießen 1909. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VIII 1).

Weiß, J., Artikel „Dämonen" in Herzogs Real-Enc. für protest. Theologie IV[3], 408 ff.

Wendland, P., Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum u. Christentum, 2. u. 3. A. Tübingen 1912 (Handbuch zum Neuen Testament I 2/3).

— Antike Geister- und Gespenstergeschichten, Mitteilungen der Schles. Ges. für Volkskunde 13/14 (1911), 33—55.

Wide, Griechische und römische Religion, in: Einleitung in die Altertums-Wissenschaft II, Leipzig 1910, 191—290.

Wilamowitz, U. v., Geschichte der griechischen Religion, Jahrbuch des freien Hochstifts Frankfurt a. M., 1904.

Williams, A. L., The cult of the Angels at Colossae, Journal of theolog. Studies 1909, 413 ff.

Willing, De Socratis daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones (Commentat. philol. Jenenses 8, 2. 1909).

Windelband, W., Platon[4], Stuttgart 1905.

Windisch, H., Die Frömmigkeit Philos, Leipzig 1909.

— Die Theodizee des christlichen Apologeten Justin, Diss. Leipzig 1906.

Wissowa, G., Religion und Kultus der Römer[2], München 1912 (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V 4).

Wünsch, R., Antike Fluchtafeln, Bonn 1907.

— Aus einem griech. Zauberpapyrus, Bonn 1911 (Lietzmanns kleine Texte 84).

— Deisidaimoniaka, Archiv für Religionswiss. 12 (1909), S. 1 ff.

— Zur Geisterbannung im Altertum, Mitteilungen der Schles. Ges. für Volkskunde 13/14, 1911/12, 9—32.

Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen, Leipzig I, 1[5] 1892. I, 2[5] 1892. II, 1[4] 1889. II, 2[3] 1879. III, 1[3] 1880. III, 2[3] 1881.

Zimmermann, Fr., Der Dämonenglaube im Totenkult, Theol. Quart. 1912, 279—286; siehe dazu Fr. J. Dölger, Theolog. Revue 1912, 383 f.

Erstes Kapitel.

Die Engel- und Dämonenlehre Justins.

1. Die Engellehre.

Justin[1] bietet über die Geisterwelt keine zusammenhängende Darlegung, sondern nur zerstreute Bemerkungen,

[1] Über Leben, Person, Schriften des Justinus Martyr, sowie über die von ihm, seinen Schriften und seiner Lehre handelnde Literatur vgl. O. Bardenhewer, Patrologie[3], Freiburg 1910, S. 38—46; derselbe, Geschichte der altkirchlichen Literatur I[2], Freiburg 1913, S. 206—262. — Von Justins Schriften werden im folgenden nur die sicher echten berücksichtigt: die beiden Apologien (zitiert: I. Ap., II. Ap.) und der Dialog mit dem Juden Tryphon. Damit soll über die zweifelhaft echten Schriften Justins nichts entschieden sein; was in diesen letzteren an Angaben über Engel und Dämonen enthalten ist, kann das auf Grund der Apologien und des Dialogs gewonnene Bild von seinen Anschauungen in der genannten Materie nicht wesentlich verändern.

Von den Apologien und dem Dialog wurden für diese Arbeit eingesehen die Ausgaben bei Migne, P. gr. 6; von Otto in seinem Corpus Apologetarum Christianorum Saec. II, Bd. I, 2. Aufl., Jena 1847 u. 1848.

Im folgenden wird der Text der Apologien zitiert nach der neuesten sorgfältigen Ausgabe von J. M. Pfättisch, Münster 1912: I. Teil: Text; II. Teil: Kommentar.

Der Text des Dialogs wird zitiert nach der Ausgabe von G. Archambault, Justin, Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index. 2 Bde., Paris 1909. — Eine neue Kollation der Pariser Hdschr. des Dialogs zu der Ausgabe von Otto hat Harnack geliefert in seiner Abhandlung: Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho. (Texte u. Untersuchungen 39, 1.) Leipzig 1913.

Benutzt wurden auch die Ausgaben der Apologien von G. Krüger, 3. Aufl., Tübingen 1904, G. Rauschen, 2. Aufl., Bonn 1911, Pautigny, Paris 1904, ferner die Übersetzung der Apologien von G. Rauschen in: Bibliothek der Kirchenväter. Bd. 12: Frühchristliche Apologeten S. 55—155, Kempten-München 1913. Zur Textesgeschichte vgl. A. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apologeten des 2. Jhdts. in der alten Kirche und im Mittelalter: Texte u. Untersuchungen 1, 1—2, Leipzig 1882; O. von Gebhardt, Zur handschriftl. Überlieferung der griech. Apologeten,

„Aphorismen";[1] dennoch können wir erkennen, was er im allgemeinen von den guten und bösen Geistern gedacht.

ebenda 1, 3, 1883, 154—196. Zur Literatur über Justin vgl. Bardenhewer (s. oben), ferner A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880 (Straßburger theologische Studien, 1. Bd., Heft 4, 5), Freiburg 1894, S. 85—88; derselbe, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900. Erste Abteilung: Die vornicänische Literatur (Straßburger theol. Studien, 1. Supplementband), Freiburg 1900, S. 217—235.

Es seien nun noch einige wichtigere Monographien über Justin genannt, die im folgenden häufiger, und zwar mit abgekürztem Titel, zitiert werden:

Semisch = C. Semisch, Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. Breslau; 1. Teil 1840, 2. Teil 1842 (macht eine Berücksichtigung der früheren Literatur überflüssig).

Engelhardt = M. von Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre. Erlangen 1878.

Feder = Alfred Leonhard Feder S. J., Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias uud dem menschgewordenen Sohne Gottes. Eine dogmengeschichtliche Monographie. Freiburg 1906. Diese grundlegende Studie macht das Eingehen auf eine Reihe früherer Schriften über Justin und seine Lehre entbehrlich. Da in unserer Arbeit nur der spezielle Teil der Justinschen Lehre, die Engellehre, berücksichtigt werden soll, so sei zur Orientierung über „Justins Bedeutung im allgemeinen" auf S. 1—7, über „Justin als Zeuge für den Glauben" auf S. 7—13, über „Beurteilung Justins und insbesondere seiner Lehre über Jesus Christus" auf S. 14—31, über „einige Grundsätze zur richtigen Beurteilung Justins" auf S. 31—43 besonders hingewiesen. Feder wird eine gründliche Einführung in die Justinsche Gedankenwelt verdankt.

Pfättisch = J. M. Pfättisch O. S. B., Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nebst einem Anhang über die Komposition der Apologien Justins (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte X, 1), Paderborn 1910. Die Untersuchung des Verhältnisses Platons und Justins durch Pfättisch ist erschöpfend, so daß ein Eingehen auf die frühere Literatur zwar erfolgt ist, aber sich als zwecklos erwiesen hat. (Der obengenannte Kommentar Pfättischs zu den Apologien wird zur Unterscheidung von dieser Schrift mit „Pfättisch, Komm." zitiert.) Pfättisch hat in dieser Schrift auch die formale Seite der Apologien behandelt und besonders zu der Kritik Justins durch J. Geffcken (Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, S. 97 ff.) Stellung genommen. Einen gleichen Zweck verfolgt die Studie von K. Hubik, Die Apologien des hl. Justinus. Literarhist. Untersuchungen (Theol. Studien der Leogesellschaft 15), Wien 1912.

[1] Semisch II, 339.

Wie für die übrigen Väter, so ist es auch für Justin ein Glaubenssatz, daß es Engel gibt, und zwar beruht dieser Glaubenssatz auf der Lehre der Hl. Schrift. Er führt zum Beweise für das Dasein der Engel die Verse des Psalms 146 an:[1] Gott offenbare es durch ein Schriftwort, daß es Engel und Mächte im Himmel gebe. Ebenso nennt er zum Beweise Dan. 7, 13. 14, wo von den dem Herrn dienenden Engeln die Rede ist, außerdem Job 1, 6. 2, 1, wo gesagt wird, daß die Engel vor Gott treten.

Von ihrer Erschaffung spricht er an mehreren Stellen. Weil es ihm so gut schien,[2] hat Gott die Engel und zwar mit freiem Willen zur Ausübung der Gerechtigkeit erschaffen. Über den Zeitpunkt der Erschaffung der Engel macht Justin keine genauere Angabe. Er sagt nur[3] — allerdings auch wieder im Zusammenhang mit dem so oft betonten Satze, daß Gott Menschen und Engel mit Willensfreiheit erschaffen habe —, er habe das Geschlecht der Engel wie der Menschen im Anfang erschaffen. Näheres, was Justin mit diesem *τὴν ἀρχήν* gemeint hat, läßt sich nicht angeben. Jedenfalls weist er die Ansicht der jüdischen Irrlehre ab,[4]

[1] Dial. 85, 6: *ἔστιν οὖν ὁ λόγος, δι' οὗ ἐσήμανα τὸν θεὸν δηλοῦν ὅτι καὶ ἄγγελοί εἰσιν ἐν οὐρανῷ καὶ δυνάμεις, οὗτος· Αἰνεῖτε τὸν κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν, αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν τοῖς ὑψίστοις, αἰνεῖτε αὐτὸν πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, αἰνεῖτε αὐτὸν πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ* (ed. Archambault II, 58).

[2] Dial. 102, 4: *Ἀλλ', ὡς ἐγίνωσκε καλὸν εἶναι γενέσθαι, ἐποίησεν αὐτεξουσίους πρὸς δικαιοπραξίαν καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους, καὶ χρόνους ὥρισε μέχρις οὗ ἐγίνωσκε καλὸν εἶναι τὸ αὐτεξούσιον ἔχειν αὐτούς* (ed. Archambault II, 130).

[3] II. Ap. (In der zweiten Apologie hat Pfättisch die handschriftliche Reihenfolge der Kapitel beibehalten; wir zitieren in der von Otto angegebenen Kapitel-Zählung, so daß bei Pfättisch in der 2. Apologie bei den Zahlen der Kapitel 3, 4, 5, 6, 7 immer je 1 addiert werden muß. Kap. 3 bei Otto ist 8 bei Pfättisch, so daß von 9 an die Zählung Pfättischs mit der Ottoschen übereinstimmt.) II. Ap. 7, 5: *ἀλλ' ὅτι αὐτεξούσιον τό τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεός.*

[4] Dial. 62, 3: *Οὐ γὰρ ὅπερ ἡ παρ' ὑμῖν λεγομένη αἵρεσις δογματίζει φαίην ἂν ἐγὼ ἀληθὲς εἶναι, ἢ οἱ ἐκείνης διδάσκαλοι ἀποδεῖξαι δύνανται, ὅτι ἀγγέλοις ἔλεγεν ἢ ὅτι ἀγγέλων ποίημα ἦν τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπειον* (ed. Archambault I, 292); vgl. auch Dial. 62, 2. Statt *ἡ παρ' ὑμῖν*

daß Gott sich mit den Worten „Lasset uns den Menschen machen" an die Engel gewandt habe, oder daß der menschliche Leib das Werk der Engel sei.

(= Tryphon, die Juden) . . . αἵρεσις wollte man ἡ παρ' ἡμῖν αἵρεσις lesen und darin einen Hinweis auf gnostische Sekten sehen, welche das ποιήσωμεν von den Engeln verstanden und von ihnen den Leib des Menschen erschaffen ließen. Vgl. Irenaeus, adv. haer. 1, 24, 1: „Saturninus lehrte ähnlich wie Menander, daß der eine unbekannte Vater die Engel, Erzengel, Kräfte und Mächte gemacht habe. Die Welt und alles, was in ihr ist, sei von sieben bestimmten Engeln gemacht worden, und ebenso sei der Mensch ein Gebilde der Engel. Als diese das von obenher von der höchsten Macht erscheinende leuchtende Bild nicht festhalten konnten, weil es sogleich wieder emporstieg, ermahnten sie einander mit den Worten: ‚Laßt uns den Menschen machen nach dem Bild und Gleichnis.'" Irenaeus, 5 Bücher gegen die Häresien; übersetzt von E. Klebba, Kempten 1912, S. 71. Aber schon Maranus hatte bemerkt, daß nach dieser Irenaeusstelle die Gnostiker das ποιήσωμεν den Engeln allein zuwiesen, während gemäß den von Justin bekämpften Irrlehrern die Engel mit Gott diese Aufforderung aussprechen. Vgl. hierzu Archambault in seiner Ausgabe des Dialogs I, 292 f. Nach ihm ist an παρ' ὑμῖν festzuhalten und an eine jüdische Irrlehre zu denken. Welches diese Irrlehre war, darüber schreibt Archambault (a. a. O. 292, Anm.): „Sollte es die radikale Partei sein, die Friedländer aus einer Stelle des Eusebius (Praep. ev. III, 10) herauszufinden glaubte und die er mit jener, welche Philo (de migrat. Abrah. 16) bekämpft, identifizieren wollte?" cf. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, Göttingen 1898, S. 3 ff. Diese Partei hätte die philonische Exegese angenommen, aber die Beobachtung des mosaischen Ritualgesetzes verworfen. Jedenfalls findet man bei Philo selbst eine Exegese, welche der von Justin erwähnten sehr ähnlich ist, wenn es nicht gar dieselbe ist: Nach de opif. mund. 24 (ed. Cohn u. Wendland I, 25; andere diesbezügliche Texte sind gesammelt bei Martin, Philo, S. 80—82) hat sich Gott der Engel bedient, um das zu erschaffen, was am Menschen tadelnswert ist. Da die Partei, von der Friedländer spricht, zweifelsohne niemals als ihrer selbst bewußte Partei existiert hat, und da wir wissen, daß gewisse Sekten entstanden sind (vgl. Dial. 80, ed. Archambault II 32 ff., Anm.), von denen einige wirkliche jüdische, dualistische Gnosis lehrten, für welche die Materie und demnach der menschliche Leib böse war, so kann man nur folgern, daß, wenn diese αἵρεσις, von der Justin spricht, nicht diese Partei bezeichnet, deren Existenz noch zu beweisen bleibt, so muß sie entweder die Gesamtheit dieser Sekten oder wohl eine aus ihnen oder vielleicht, wenn auch weniger wahrscheinlich, die Juden mit philosophischen Tendenzen von der Art Philos bezeichnen." Die Lesart παρ' ὑμῖν wird auch vorgeschlagen bei Migne, P. gr. 6, 617 f.; die gleiche Ansicht vertritt A. Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog, S. 56[3], 63[2].

Einer Irrlehre über Entstehung und Wesen der Engel tritt Justin Dial. 128 entgegen.[1] Ihr zufolge wären die Engel nur eine Emanation des Vaters, die er, je nachdem er es wolle, aus sich emanieren oder auch wieder zurücktreten lasse. Nach Semisch[2] ist diese von Justin bekämpfte Ansicht „eine auch in die Kirche eingedrungene häretische Meinung, welche die Engel nur als ideelle Personifikationen göttlicher Kräfte, als momentane, regressiv verschwindende Ausstrahlung aus Gottes Wesenheit gelten ließ." Demgegenüber stellt Justin die schon früher[3] von ihm erwiesene Lehre, daß es „Engel gibt, daß sie permanente Wesen sind, daß sie sich nicht zu dem auflösen, aus dem sie geworden sind".[4] Wer diese Irrlehrer gewesen sein mögen, darüber herrscht keine Übereinstimmung. Duchesne[5] möchte darin Juden, die mehr oder weniger vom Philonismus erfüllt seien, erblicken. Für Archambault[6] ist es wahrscheinlich, daß neubekehrte Juden oder ehemalige Proselyten über den Logos wie über die Engel Ideen mit antihypostatischen Tendenzen bewahrt hätten, die sich später in Modalismus oder Monarchianismus entfalten sollten.

Die Engel sind demnach für Justin von Gott geschaffene, persönliche Wesen. Dieses ergibt sich aus den oben mitgeteilten Zitaten,[7] aber insbesondere aus den Stellen, wo Justin sie ausdrücklich als persönlich handelnd bei ihrem Abfall von Gott darstellt; genannt sei (da später über den Fall der Engel gehandelt werden wird) nur die eine Dialog-

---

[1] Dial. 128, 3. 4: *οὕτως ὁ πατήρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. Κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν* (ed. Archambault II, 258).

[2] II, 341.

[3] Dial. 85, 6; s. oben S. 3 Anm. 1.

[4] Dial. 128, 4: *Ἀλλ' ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι, καὶ ἀεὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται* (ed. Archambault II, 258; vgl. die Anm. Archambaults über die Frage, wer diese Irrlehrer gewesen sein mögen).

[5] Histoire ancienne de l'égl. I, 308 f.

[6] Vgl. seine Dialogausgabe, Anm. auf S. 258 f. des II. Bandes.

[7] Dial. 85, 6; vgl. auch 102, 4; 128, 4.

stelle, wo Tryphon zu Justin sagt:[1] „Du behauptest, daß die Engel böse geworden und von Gott abgefallen sind."

Wenn wir uns nun den Anschauungen Justins über die Natur der Engel zuwenden, so tritt zuerst die Frage nach der Geistigkeit der Engel auf. Wenn noch ein Augustinus[2] sich zur Auffassung einer rein geistigen Natur der Engel durchringen muß, so darf man sich nicht wundern, wenn Justin trotz Festhaltens an der geistigen Natur der Engel doch in dem Glauben an eine gewisse Körperlichkeit derselben befangen ist. Man kann nicht umhin, zu sagen, daß er den Engeln eine Leiblichkeit zuschreibt, die der menschlichen ähnlich ist. Diese Auffassung von einer gewissen Leiblichkeit der Engel zieht sich durch die ganze Erörterung, die Justin mit Tryphon über das Essen der Engel, die dem Abraham erschienen sind,[3] pflegt. Tryphon äußert seine Zweifel an der Möglichkeit, daß der Logos, der mit den Engeln erschienen sei, gegessen habe. Darauf entgegnet Justin:[4] „Daß sie gegessen haben, steht geschrieben: wenn wir aber erfahren würden, daß gesagt sei, die drei hätten gegessen und nicht nur die zwei, die in Wirklichkeit Engel waren, — die, das ist uns klar, sich im Himmel, wenn auch nicht mit derselben Speise, welche die Menschen gebrauchen, nähren; denn von der Speise des Manna, mit der eure Väter in der Wüste gespeist wurden, sagt die Schrift also: ‚Sie aßen das Brot der Engel',

[1] Dial. 79, 1: *ἀγγέλους γὰρ πονηρευσαμένους καὶ ἀποστάντας τοῦ θεοῦ λέγεις* (ed. Archambault II, 24).

[2] Vgl. Pelz, Die Engellehre des heil. Augustinus, Münster 1912 (Bresl. theol. Dissert.), S. 10 ff.

[3] Gen. 18, 2. 8.

[4] Dial. 57, 2: *Κἀγὼ ἀπεκρινάμην· Ὅτι μὲν βεβρώκασι, γέγραπται· εἰ δὲ τοὺς τρεῖς ἀκούσαιμεν λελέχθαι βεβρωκέναι, καὶ μὴ τοὺς δύο μόνους, οἵτινες ἄγγελοι τῷ ὄντι ἦσαν καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, δῆλόν ἐστιν ἡμῖν, τρεφόμενοι, κἂν μὴ ὁμοίαν τροφὴν ἥπερ οἱ ἄνθρωποι χρώμεθα τρέφονται (περὶ γὰρ τῆς τροφῆς τοῦ μάννα, ἣν ἐτράφησαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἡ γραφὴ οὕτω λέγει, ὅτι ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγον* (Ps. 77, 25), *εἴποιμ' ἂν ὅτι ὁ λόγος, ὁ λέγων βεβρωκέναι, οὕτως ἂν λέγοι ὡς ἂν καὶ αὐτοὶ εἴποιμεν ἐπὶ πυρὸς ὅτι πάντα κατέφαγεν, ἀλλὰ μὴ πάντως τοῦτο ἐξακούειν ὅτι ὀδοῦσι καὶ γνάθοις μασώμενοι βεβρώκασιν. Ὥστε οὐδὲ ἐνταῦθα ἀπορήσαιμεν ἂν περὶ οὐδενός, εἰ τροπολογίας ἔμπειροι κἂν μικρὸν ὑπάρχωμεν* (ed. Archambault I, 264. 266).

— dann würde ich wohl sagen: die Stelle, die sagt, sie hätten gegessen, möchte wohl so viel bedeuten, als wir auch vom Feuer sagen möchten, es habe alles verzehrt. Aber keineswegs ist es so zu verstehen, daß sie mit Zähnen und Kinnbacken zerkleinert und gegessen haben. Auf diese Weise würden wir also in keinem Punkte eine Schwierigkeit finden, wenn wir auch nur ein wenig in der Tropologie erfahren wären." Hält man zu dieser Stelle noch die andere (Dial. 131),[1] so ergibt sich, daß Justin das Manna als die gewöhnliche Nahrung der Engel betrachtet.

Wenn Justin also auch glaubt, nicht mit Zähnen und Kinnbacken hätten die Engel gegessen,[2] so hat er ihnen doch eine Art Körperlichkeit, die der der Menschen ähnlich ist, zugeschrieben. Dies zeigt sich auch in der Meinung vom Fall der Engel, die Justin ganz ernsthaft vertritt. Wenn er diesen Fall in deren geschlechtlichem Umgang

[1] Dial. 131, 3: *οἷς ἄρτον εἰς τροφὴν δι' ἀγγέλων οὐρανίων τὸ μάννα, ἔβρεξεν.* Statt *δι' ἀγγέλων* haben Maranus, Otto *ἴδιον ἀγγέλων* konjekturiert. Archambault nennt diese Konjektur zwar sehr verlockend, da sie besser passe und einen Sinn ergebe, der vollkommen mit 57, 2 (s. oben S. 6 Anm. 4) übereinstimme, liest aber selbst *δι' ἀγγέλων* und glaubt, daß auch diese Lesart einen erträglichen Sinn gebe: Gott habe den Engeln die Sorge anvertraut, das Manna regnen zu lassen. Archambault notiert übrigens, daß diese Auffassung sich im Talmud finde; zu Ps. 78, 25 lese man im Traktat „Jalkut Schimeoni": „Hier eine andere Erklärung: der Mensch hat das Brot der Starken gegessen, Brot, welches die Engel bereitet hatten." (Vgl. Goldfahn, Justinus Martyr und die Agada, 1873, S. 113.) Vgl. zu dem allem Archambault in seiner Ausgabe des Dialogs II, 268, Anm.; A. Harnack, a. a. O. 63[3].

[2] Semisch (a. a. O. II, 343 f.) schreibt zu dieser Stelle, Justin lasse zwar die Wahl zwischen einer buchstäblichen und bildlichen Auffassung des I. Mos. 18, 8 erwähnten Essens, aber für seine Person entscheide sich Justin augenfällig und unbedingt für die, nach welcher das Essen als ein wirkliches angesehen und bloß die beiden Engel als essende Subjekte betrachtet werden, „nur, weil in der Schrift nicht gesagt ist, daß bloß zwei der von Abraham bewirteten Personen gegessen hätten, so schlägt er die tropische Deutung des Essens vor, um der Notwendigkeit zu entgehen, dem Logos die Mitteilnahme an diesem Essen zuzuschreiben. Die bildliche Auslegung dient ihm nur als ein Notbehelf für den Fall, daß die eigentliche nicht zulässig gefunden werden möchte." Diese Auffassung Semischs ist möglich; sie würde nur die Ansicht verstärken, Justin habe den Engeln eine gewisse Körperlichkeit zugeschrieben.

mit menschlichen Weibern erblickt, so ist es klar, daß er sie für in einem gewissen Grade materielle Wesen hält.

Um zu beweisen, daß Justin die Intelligenz der Engel niedrig eingeschätzt habe, beruft sich Semisch[1] auf die Stelle im Dialog, wo er sagt:[2] „Es wurde den Fürsten, die von Gott in dem Himmel eingesetzt waren, befohlen, die Tore des Himmels zu öffnen; . . . als nun die Himmelsfürsten ihn sahen ohne Schönheit und Ehre und Herrlichkeit, da erkannten sie ihn nicht und fragten: ‚Wer ist dieser König der Herrlichkeit?' und es antwortet ihnen der Hl. Geist . . .: ‚Der Herr der Mächte, er selbst ist der König der Herrlichkeit'." Daraus, daß die Engel den in den Himmel auffahrenden Christus, den sie früher ohne Herrlichkeit im leidenden Zustand gesehen hatten, nicht erkannten und erst durch den Hl. Geist belehrt werden mußten, kann man doch noch nicht ohne weiteres auf eine geringe geistige Begabung der Engel schließen.[3] Es fehlen bei Justin hierüber

---

[1] Semisch a. a. O. II, 345.

[2] Dial. 36, 5. 6: *ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ὅτε ἐκ νεκρῶν ἀνέστη καὶ ἀνέβαινεν εἰς τὸν οὐρανόν, κελεύονται οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ταχθέντες ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄρχοντες ἀνοῖξαι τὰς πύλας τῶν οὐρανῶν, ἵνα εἰσέλθῃ οὗτος ὅς ἐστι βασιλεὺς τῆς δόξης, καὶ ἀναβὰς καθίσῃ ἐν δεξιῷ τοῦ πατρός, ἕως αν θῇ τοὺς ἐχθροὺς ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ, ὡς διὰ τοῦ ἄλλου ψάλμου* (109, 1) *δεδήλωται* (ed. Archambault I, 164). *ἐπειδὴ γὰρ οἱ ἐν οὐρανῷ ἄρχοντες ἑώρων ἀειδῆ καὶ ἄτιμον τὸ εἶδος καὶ ἄδοξον ἔχοντα αὐτόν, οὐ γνωρίζοντες αὐτόν, ἐπυνθάνοντο· τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; καὶ ἀποκρίνεται αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδίου· Κύριος τῶν δυνάμεων, αὐτὸς οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης* (Ps. 23, 10).

[3] Auch Petavius beschäftigt sich mit dieser Stelle des Justinschen Dialogs. Er schreibt: „. . . Sic nonnullae sunt rationes mysteriorum gratiae creaturae captum excedentes, quae non sunt inditae mentibus angelorum, sed in solo Deo sunt occultae. Et ideo Angeli non cognoscunt eas in seipsis, nec etiam in Deo, sed cognoscunt eas, secundum quod in effectibus explicantur. 11. Hanc ego posteriorem sententiam multo verisimiliorem iudico, neque puto vel ex Apostolorum sermone didicisse Angelos, quae hactenus ignorarent, vel tamdiu Christum Deum hominemque nescisse, ut eo demum tempore, quo in coelum ascendit, noscere ipsum coeperint, quod praeter Theodoretum et Anastasium antiquiores alii putarunt, eis Angelorum percontationibus innixi, quae in Psalmo 23 et Isaiae 63 contineri creduntur. Illic enim ascendentem Christum obstupescentes Angeli

andere Angaben, und es erscheint gewagt, auf Grund der einen, für diese Frage nicht einmal eindeutig klaren Stelle seine Ansicht zu bestimmen. Auffallend bleibt immerhin diese Meinung Justins, die Engel hätten den in die Herrlichkeit des Himmels auffahrenden Christus nicht erkannt, aber er wird sie wohl aus den Ps. 23 und Is. 63 vorkommenden Fragen der Engel sich konstruiert haben.

Scharf betont Justin die Willensfreiheit der Engel:[1] „Mit freiem Willen schuf Gott sowohl das Geschlecht der Engel wie der Menschen". „Da Gott wollte, daß sie im Besitze freien Willens seien, sowohl die Engel als die Menschen, so hat er sie so geschaffen, daß sie das tun könnten, wozu er einem jeden die Fähigkeit, es zu tun, gegeben hatte, und zwar in der Absicht, sie vor dem Verderben und der Strafe zu bewahren, wenn sie das wählten, was ihm wohlgefällig wäre, jeden aber zu züchtigen, wie es ihm gut scheint, wenn sie Böses täten."[2] Darin lehrt Justin ebenso deutlich die Willensfreiheit der Engel, wie ihre sittliche Verantwortung für die richtige Anwendung dieser Freiheit.[3]

---

sic invicem loqui feruntur: ‚Quis est iste rex gloriae?' etc. . . ., hic autem: Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?' idque ex dubitatione et inscitia, tanquam quis esset, hucusque nescirent. Nam quia (Iustinus ait) coelestes principes videbant ipsum deformem habere et inhonorem ac contemptam speciem, non agnoscentes eum interrogabant . . . 12. Verum minime, ut dixi iam, assentior, nondum ante id temporis Angelos ista cognovisse; illa vero, quae dubitandi ac percontandi specie ex illorum persona dicuntur, figurate in sacris literis usurpari arbitror, ut beatarum mentium admiratio eo, quo ista capi a nobis possunt, modo declaretur." Petav., de Theol. Dogm. Tom. III: De Angelis lib. I, cap. VIII, 11, 12. Paris 1544, p. 48.

[1] II. Ap. 7, 5: *αὐτεξούσιον τό τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεός.*

[2] Dial. 88, 5: *βουλόμενος γὰρ τούτους ἐν ἐλευθερίᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους τούς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὁ θεὸς πράττειν ὅσα ἕκαστον ἐνεδυνάμωσε δύνασθαι ποιεῖν, ἐποίησεν, εἰ μὲν τὰ εὐάρεστα αὐτῷ αἱροῖντο, καὶ ἀφθάρτους καὶ ἀτιμωρήτους αὐτοὺς τηρῆσαι, ἐὰν δὲ πονηρεύσωνται, ὡς αὐτῷ δοκεῖ, ἕκαστον κολάζειν* (ed. Archambault II, 74 f.).

[3] Das gleiche besagen Dial. 102, 4; 140, 4; 141, 2 (ed. Archambault II, 130 u. 306 f.). Dial. 102, 4 sagt Justin: *ἀλλ' ὡς ἐγίνωσκε*

Es ist nicht zu erkennen, wie Justin über die übernatürliche Ausstattung der Engel gedacht hat und ob er den Engeln, die Gott treu blieben, Beharrung im Guten zugeschrieben hat.

Über ihre Aufgaben und Tätigkeit berichtet er verhältnismäßig mehr. Vom Himmel aus, den Justin ihnen als Aufenthaltsort zuweist, haben sie die sorgende Aufsicht über die Erde:[1] „Die vorsorgende Aufsicht über die Menschen und über die Geschöpfe unter dem Himmel hat er den Engeln übertragen, die er über sie gesetzt hat. Das ist die Hauptaufgabe (*τάξις*) der Engel." Wenn die Engel dieser Aufgabe untreu werden, so sündigen sie.

Neben dieser ständigen Tätigkeit betraut sie Gott noch mit einzelnen außerordentlichen Missionen. Sie sind eben die Boten und Diener Gottes.[2] Von den in der Hl. Schrift erwähnten Botschaften und Aufträgen, die Gott den Engeln gibt, nennt Justin folgende: Die Erscheinung der Engel bei Abraham;[3] zwei Engel sind es, die Gott — für Justin den Logos — zu Abraham begleiten.[4] Zwei Engel

---

καλὸν εἶναι γενέσθαι, ἐποίησεν αὐτεξουσίους πρὸς δικαιοπραξίαν καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους, καὶ χρόνους ὥρισε μέχρις οὗ ἐγίνωσκε καλὸν εἶναι τὸ αὐτεξούσιον ἔχειν αὐτούς. καὶ ὅτι καλὸν εἶναι ὁμοίως ἐγνώριζε, καὶ καθολικὰς καὶ μερικὰς κρίσεις ἐποίει, πεφυλαγμένου μέντοι τοῦ αὐτεξουσίου.

[1] II. Ap. 5, 2: *ὁ θεὸς . . . τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκε. οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, . . .*

[2] Dial. 79, 2: *διακονεῖν γεγραμμένοι εἰσὶν οἱ ἄγγελοι* (ed. Archambault II, 26).

[3] Dial. 56, 1 ff.: *Μωσῆς οὖν, ὁ μακάριος καὶ πιστὸς θεράπων θεοῦ, μηνύων ὅτι ὁ ὀφθεὶς τῷ Ἀβραὰμ πρὸς τῇ δρυῒ τῇ Μαμβρῇ θεὸς σὺν τοῖς ἅμα αὐτῷ ἐπὶ τὴν Σοδόμων κρίσιν πεμφθεῖσι δύο ἀγγέλοις ὑπὸ ἄλλου, τοῦ ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος καὶ οὐδενὶ ὀφθέντος ἢ ὁμιλήσαντος δι' ἑαυτοῦ ποτε, ὃν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ πατέρα νοοῦμεν* (ed. Archambault I, 244 ff.).

[4] Justin will im Dialog cap. 56 ff. nachweisen, daß der Logos, begleitet von zwei Engeln, dem Abraham erschienen sei. Tryphon bestreitet dies und erklärt, die drei, die zu Abraham gekommen waren, seien drei Engel gewesen. Die Frage, wer diese drei, die dem Abraham erschienen, gewesen seien, hat seit früher Zeit Beachtung und verschiedene Beantwortung gefunden. Der Wechsel der Ausdrücke *ὁ θεός, ἄνδρες, κύριος,*

sind es, die den Lot und die Seinen retten.[1] Justin berichtet von den Engeln, die in dem Traume Jakobs von der Himmelsleiter auf und nieder steigen.[2] Ein Engel des Herrn war es, der im Lager der Assyrer 185000 Mann vernichtet hat.[3] Der Engel des Herrn wurde zur Jungfrau gesandt und verkündet ihr die frohe Botschaft, daß sie Mutter Jesu werden solle.[4] Im Dialog (c. 100) wird als Überbringer dieser Botschaft ausdrücklich Gabriel genannt. Ein Engel ist es, der Joseph über die Menschwerdung belehrt.[5] Die Engel öffnen dem Menschensohne die Himmelspforten, wenn er nach seiner Auferstehung zum Himmel auffährt.[6]

Mit Christus kommen die Engel zum Gericht:[7] „Zwei Parusien Christi haben nämlich die Propheten geweissagt, die, welche schon erfolgt ist als die eines verachteten und leidensfähigen Menschen, die zweite aber, wann er, wie es verkündet worden ist, in Herrlichkeit vom Himmel mit

---

ἄγγελοι war schon früh aufgefallen. „Die Juden des Talmuds sehen in den drei Engeln Michael (der beauftragt war, Sara die Botschaft zu bringen), Raphael (beauftragt, Lot zu retten) und Gabriel (beauftragt, Sodoma zu zerstören). Vgl. Midr. Rabb. 50 (p. 44 D)." So Archambault, Ausgabe des Dialogs I, 244, Anm. nach Goldfahn, a. a. O. 111 f. Tryphon erklärt, sie seien Engel gewesen, zwei hätten den Auftrag gehabt, Sodoma zu zerstören, der dritte, Sara zu melden, sie werde einen Sohn bekommen. (Dial. 56, 5.) Diese Auffassung Tryphons, welche derjenigen der Mišna ähnlich ist, findet sich ebenfalls bei Flav. Ios., Antiq. Iud. I, 12. Philon sah in den drei Personen: Gott = den, der ist, begleitet von seiner (ebenfalls göttlichen) Schöpfermacht und seiner Königsmacht, seinen beiden ältesten und ihm am nächsten stehenden δυνάμεις (ed. Cohn-Wendland IV, S. 28; vgl. J. Martin, Philon, Paris 1907, 58). Archambault weist nach, daß „Justins Erklärung die aller Väter ist, welche diese Stelle kommentieren: Iren. III, 6, 1; IV, 10, 1; 25, 1; 36, 4; besonders Praed. Apost. 44, wo die Abhängigkeit von Justin frappant ist; Tertull. adv. Prax. 13; 16 (CSEL 3, 247, 256); de carne Christi 6; Orig., In Ioan. II, 23; Euseb. KG. I, 2, 7; Ambr., De Abrah. I, 5, 33; Augustin, De civit. Dei 16, 29 bekämpft aber diese Interpretation." Vgl. Archambault I, 244 ff., Anm.

[1] Dial. 19, 4. [2] Dial. 58, 10. [3] Dial. 83, 1.

[4] I. Ap. 33, 5. Dial. 100. [5] Dial. 78, 3. [6] Dial. 36, 5.

[7] I. Ap. 52: *δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται· μίαν μὲν τὴν ἤδη γενομένην, ὡς ἀτίμου καὶ παθητοῦ ἀνθρώπου, τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται.*

seinem Engelheere erscheinen wird." „Wie ein Menschensohn wird er auf den Wolken des Himmels kommen, wie Daniel es verkündet hat, und Engel werden mit ihm kommen."[1]

Über die Zahl der Engel spricht Justin sich nicht aus. Er nennt nur einmal[2] das „Heer der Engel".[3]

Die einzelnen Chöre der Engel werden nicht erwähnt; nur einmal zitiert Justin den Vers aus Ps. 98, in dem die Cherubim genannt werden. Von Gabriel spricht er zweimal, nennt ihn aber nur im Dialog.[4]

Hier mag eine Übersicht eingefügt werden, welche Bezeichnungen Justin für die Geister anwendet. Selbstverständlich ist die ständige Bezeichnung *ἄγγελος*. Wenn auch *ἄγγελοι* im allgemeinen bei Justin die guten Engel bezeichnet, so wird dieser Begriff in der ersten Apologie einmal durch Zufügung des *ἀγαθός*,[5] dann aber auch durch Zufügung von *φαῦλος*[6] näher bestimmt. Im Dialog kommen die Attribute *ἀγαθός* und *φαῦλος* zu *ἄγγελος* nicht vor. Dagegen heißt es im Dial. 105, 3, Gott habe die Macht *ἀποστρέψαι πάντα ἀειδῆ πονηρὸν ἄγγελον*. *Ἄρχοντες* werden die Engel und zwar die guten genannt Dial. 36, wo es heißt, den „Fürsten" sei von Gott befohlen worden, die Tore des Himmels für den auffahrenden Gottessohn zu öffnen. Dial. 85 werden diejenigen, denen dieser Befehl gegeben wird, *ἄγγελοι καὶ δυνάμεις* genannt. Sonst bezeichnet der Ausdruck *δυνάμεις* bei Justin die bösen Geister; in diesem Sinne findet er sich Dial. 78, 9. 10 im Anschluß an Js. 8, 4, ferner Dial. 105,

---

[1] Dial. 31: *ὡς υἱὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐπάνω νεφελῶν ἐλεύσεται, ὡς Δανιὴλ ἐμήνυσεν, ἀγγέλων σὺν αὐτῷ ἀφικνουμένων* (ed. Archambault I, 132).

[2] I. Ap. 52: siehe S. 11, Anm. 7.

[3] Dial. 136, 3 nennt Justin auch das „Heer des Himmels", wo er den Juden vorwirft, „sie hätten Christum nicht aufgenommen, wenn sie auch nicht in Hainen und auf den Höhen ‚dem Heere des Himmels' (*πέμματα ἐποιεῖτε τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ*) Kuchen geopfert hätten". Hier lehnt sich Justin an Jer. 7, 18 an, und man darf wohl mit Archambault (II, 290 Anm.) sagen, daß *„στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ* bei Justin, wie bei Jeremias, mit Berücksichtigung der Verschiedenheit der Epochen, die Astralgottheiten babylonischen Ursprungs bezeichnet".

[4] I. Ap. 33, 5; Dial. 100, 5. [5] I. Ap. 6, 2. [6] II. Ap. 7, 1.

4. 5. Eine neutrale Bedeutung scheint *δύναμις* zu haben Dial. 120, 6. Für die bösen Geister finden sich die beiden Ausdrücke *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* Dial. 41, 1; 49, 8. Das „Heer des Teufels" erwähnt Justin I. Ap. 28 und Dial. 131. Das neutrale Wort *πνεῦμα* wird im Dialog für die bösen Geister bestimmt durch die Attribute *ἀκάθαρτον, πλάνον, πονηρόν, πνεῦμα πλανῆς.*

Schließlich bleibt noch die Frage zu erledigen, ob Justin einen Engelkult gelehrt hat. Diese Frage ist entschieden zu bejahen. Ausdrücklich lehrt Justin einen Kult der Engel. Die betreffende Stelle (I. Ap. 6)[1] hat schon viel Mühe gemacht, und eine Reihe verschiedener Erklärungen sind für diese Stelle gegeben worden. Es heißt dort: „Wir geben zu, daß wir Gottesleugner sind in bezug auf diese vorgenannten so beschaffenen (vermeintlichen) Götter, keineswegs aber in betreff des wahrhaftesten Gottes, welcher der Vater der Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und der anderen Tugenden ist, der von Bosheit keine Beimischung enthält, sondern diesen und den Sohn, der von ihm kam und uns dies lehrte, und das Heer der anderen guten Engel, die ihm folgen und ihm durchaus ähnlich sind, und den prophetischen Geist verehren wir und beten wir an." An dieser Stelle „ist jedes Wort im Hinblick auf das vorhergehende gewählt".[2] Zweck der ganzen Stelle[3] ist der Nachweis, daß die Christen nicht

[1] I. Ap. 6: *καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.*

[2] Pfättisch, Justins Apologien; II. Teil: Kommentar, Münster 1912, S. 20. Vgl. überhaupt zu den ganzen folgenden Darlegungen den Kommentar Pfättischs zu Kapitel 6, auf S. 19—22.

[3] Die Geschichte der Auslegung dieser Stelle ist von Semisch, Justin der Märtyrer, II, S. 349—359, in aller Ausführlichkeit dargelegt worden. Es sei darum auf diese Abhandlung verwiesen. Deren Ergebnis (S. 359) sei noch mitgeteilt: „Wenn irgend etwas, so steht das Ergebnis fest, daß Justin den Engeldienst (unbestimmt welcher Beschaffenheit) als einen Teil des kirchlichen Gottesdienstes seiner Zeit bezeichne." Vgl. auch bei Semisch die Aufzählung der früheren Literatur zu dieser Frage.

ἄθεοι sind; denn sie verehren den wahren Gott, seinen Sohn, das Heer der guten Engel und den prophetischen Geist. Diese werden der Vielheit der heidnischen Götter entgegengestellt. Welcher Art ist nun die Verehrung, die Justin den Engeln zuweist? Wenn auch die Verba σέβεσθαι und προσκυνεῖν sich auf die vier genannten Objekte der Verehrung beziehen, so ist damit doch noch nicht erwiesen, daß Justin dieselbe προσκύνησις, die Gott und dem Logos gebührt, auch den Engeln zuschreibt. Wenn der Apologet hier von den „anderen guten Engeln" spricht, so geschieht das nicht aus Gegensatz zum Logos, sondern zu den bösen Engeln, die Gott nicht gefolgt und ihm in der Übung des Guten nicht ähnlich geworden sind.[1] Nun hat Pfättisch in glücklicher Weise gerade diesen Gegensatz der erwähnten guten Engel zu den Dämonen als Wegweiser zur richtigen Erklärung der Stelle und besonders zur Klarstellung der Frage, welche Art von Verehrung Justin den Engeln zuweist, herangezogen. Nach Pfättisch[2] ist der Zusammenhang der Stelle folgender: Im vorangehenden Kapitel (5) der ersten Apologie hatte Justin behauptet, Atheisten würden die Christen genannt, weil sie sagen, „daß die Dämonen, die so Schlimmes getan haben, nicht nur nicht gut, sondern schlechte und unheilige Dämonen sind, die nicht einmal Taten aufzuweisen haben, ähnlich den Handlungen der Menschen, die nach Tugend streben". Justin hat nun in der ersten Apologie nicht näher gesagt, wer und was diese Dämonen sind; jedenfalls aber sieht er in ihnen nichts anderes als abtrünnige Engel. Dieser Gedanke schwebt ihm auch hier vor, und diesen Engelapostaten, die sich zu Göttern machten, wird entgegengehalten, was die Christen als verehrungswürdig betrachten: nicht diese Scheingötter, sondern den wahrhaftigsten Gott, der im Gegensatz zu den Schandtaten jener Vater aller

[1] Obige Darstellung stützt sich auf die Untersuchungen Pfättischs, die er veröffentlicht hat 1. in „Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte X, 1), Paderborn 1910, S. 41—45; 2. in seinem schon öfters angeführten Kommentar zu den Apologien, S. 19—22.

[2] Der Einfluß Platos usw. S. 42 f.

Tugenden ist und erhaben über alle Schlechtigkeit; dann dessen Sohn, der schon genannt ist als Logos Gottes und Lehrer der Christen, der vom Vater gekommen ist und die Christen dieses gelehrt hat, daß die Dämonen durch und durch schlecht sind; ferner nicht diese abtrünnigen schlechten Engel, sondern das Heer der anderen, die Gott folgen und Gott ähnlich werden wollen, der guten Engel, und zuguterletzt den Hl. Geist.[1] „Die augenscheinliche Sorgfalt, die wir sonst oft bei Justin wahrnehmen können, hat ihn auch hier jedes Wort abwägen lassen, und er folgt nun Schritt für Schritt den Bahnen, die er sich selbst im vorhergehenden Kapitel vorgezeichnet hat."[2] Er steht im Anfang seiner Apologie; was für Kenntnisse der christlichen Lehre kann er bei den Heiden voraussetzen? Wohl sehr wenige. So kann er und wird er nur auf Gott hinweisen und auf den Sohn Gottes, die beide schon erwähnt sind, und eben im Gegensatz zu den Dämonen auf das Heer der guten Engel. Er wäre nun schon am Schlusse seiner Aufzählung; aber er erinnert sich, daß er die Kultobjekte noch nicht alle aufgezählt hat; er denkt vielleicht auch daran, daß er oft und oft den prophetischen Geist in der Apologie nennen wird, und so führt er auch ihn noch an.[3]

Daß nun Justin den Engeln keine *προσκύνησις* zugeschrieben hat, das ergibt sich ganz klar daraus, daß er die Würde des Vaters über jedes Geschöpf stets betont hat, daß er, der eben die Anbetung von Nichtgöttern verwirft,

[1] Es kann nur der Gegensatz zu den Dämonen, nicht der Gegensatz zu Christus von Justin gemeint sein. Dies beweisen auch die Parallelstellen: I. Ap. 28, 1: *ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων . . . μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων.* Dial. 45, 4: *ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι.* Dial. 100, 6: *τόν τε ὄφιν καὶ τοὺς ὁμοιωθέντας ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους καταλύει.* s. Pfättisch, Kommentar, S. 20 f.

[2] Der Einfluß Platos S. 43 f. — In der Anmerkung auf S. 44 nimmt Pfättisch Stellung zur Deutung dieser Stelle durch Paul, Über die Logoslehre bei Justinus Martyr, Jahrbücher für protest. Theologie, 1886, 665.

[3] Über die Frage, wie Justin über den Hl. Geist und seine Stellung gedacht hat, vgl. Feder S. J., Justins Lehre von Jesus Christus, 121 f.; vgl. dazu Pfättisch, Der Einfluß Platos usw., S. 45 f. Harnack, Dogmengeschichte I⁴, S. 675, A. 2.; A. Palmieri, Dict. de théol. cath. V 698 ff.

doch den Engeln nicht göttliche Ehre zuschreiben kann. Auch nicht im gleichen Grade wie den Logos kann der Apologet die Engel verehrt wissen wollen; denn er hat gerade die Würde des Logos hoch über die Engel erhoben und den Unterschied darin, daß der Logos Gott sei, gesehen.[1] Es bleibt darum das *σέβεσθαι*[2] für die Engel, und wenn er dies gerade hier hervorhebt, so geschieht es, wie Stählin[3] sagt, „in dem naiven apologetischen Interesse, dem Vorwurf der *ἀθεότης* in Vernachlässigung des heidnischen Götter- und Dämonendienstes möglichst kumulativ zu begegnen".

2. Die Dämonologie.

„Von weit größerer Bedeutung, theoretisch wie praktisch, war der Glaube an die bösen Geister, die Dämonen. Man kann vielleicht sagen, daß das praktisch-religiöse Denken der ersten christlichen Generationen von keinem anderen Gedankenkomplex derartig beeinflußt und bestimmt worden ist, wie durch die Vorstellungen von den Dämonen, die den Christen auf Schritt und Tritt umgeben, ihn umlauern und ihn zu schädigen suchen".[4] Wenn Justin wie von den guten, so auch von den bösen Engeln und Geistern nur gelegentlich spricht, so weiß er doch von den bösen Geistern viel mehr zu sagen als von den guten. Auch bei den anderen Schriftstellern seiner Zeit beobachten wir diese Erscheinung.

---

[1] Dial. 56, 22.

[2] Die *προσκύνησις* gebührt nach Justin nur Gott; vgl. I. Ap. 16, 6: *ὡς δὲ καὶ τὸν θεὸν μόνον δεῖ προσκυνεῖν, οὕτως ἔπεισεν εἰπών . . .*; I. Ap. 17, 3: *ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν.* Justin erwähnt ausdrücklich, wie Christus die Versuchung des Teufels in der Wüste damit zurückschlug, daß er ihm entgegenhielt, die *προσκύνησις* gebühre nur Gott: *ἐλέγξας ὅτι πονηρός ἐστιν, παρὰ τὴν γραφὴν ἀξιῶν προσκυνεῖσθαι ὡς θεός, ἀποστάτης τῆς τοῦ θεοῦ γνώμης γεγενημένος . . . Γέγραπται· Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.* Dial. 125, 4 (ed. Archambault II, 244). Pfättisch, Kommentar, S. 21 f.

[3] Justin der Märtyrer und sein neuester Beurteiler, Leipzig 1880, S. 9; s. Pfättisch, Der Einfluß Platos, S. 42.

[4] Achelis, H., Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1912, 1. Bd., S. 132; vgl. auch Puech, Les apologistes grecs, S. 118 ff.

Es ist wohl keine Übertreibung, wenn Semisch schreibt:[1] „Das ganze gefallene Geisterreich erblicken sie im Kampfe wider das Christentum. Bei jeder Verlegenheit und Gefährdung der Kirche gewahren sie den hohnlachenden und verfolgenden Dämon im Hintergrunde, das Heidentum wird ihnen mitunter schlechtweg zum Höllentum. Jede (scheinbare) Verwirrung und Störung des natürlichen Weltganges, jede (auch die begreiflichste) Zerrüttung des physischen Lebens an und außer dem Menschen, die Sünde selbst mit ihrem weitverzweigten Verderben dient ihnen zum Denkmale der verheerenden Wirksamkeit des Satans und seiner Genossen."

Wenn auch der Glaube an die Dämonen von allen Apologeten geteilt wurde, so gingen ihre Anschauungen in einzelnen Punkten auseinander.[2] Es wird behauptet, Justins Meinung über die Dämonen sei eine andere in den Apologien und eine andere im Dialog,[3] und demgemäß wird auch seine Lehre über die Dämonen in den Apologien getrennt von der im Dialog dargestellt. Der Unterschied ist indessen nicht erheblich, und so soll im folgenden diese Trennung nicht vollzogen, allerdings auf etwaige Unterschiede zwischen der Auffassung in den Apologien und der im Dialog hingewiesen werden.[4]

Justin erachtet es für eine von der Hl. Schrift bezeugte Tatsache, daß es böse Geister gibt. Wir ersehen das aus dem Vorwurfe Tryphons, Justins Exegese der Schrift sei gekünstelt, ja er begehe eine Blasphemie, da er behaupte, die Engel hätten böse gehandelt und wären von Gott abgefallen.[5] Tryphon erklärt zwar nicht, worin nach Justin

---

[1] Semisch, Justin der Märtyrer, II, 376 f.

[2] Vgl. Mangenot in Dict. de théol. cath. IV, 339 f.

[3] So von Mangenot a. a. O.

[4] Zu der ganzen Dämonenlehre Justins vgl. die ausgezeichneten Ausführungen von A. L. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, Freiburg, 1906, in dem Kapitel: Christus als Befreier von der Dämonenherrschaft, S. 201—210.

[5] Dial. 79, 1: *αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετεχνασμέναι εἰσίν, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἐξηγημένων ὑπὸ σοῦ, μᾶλλον δὲ καὶ βλάσφημοι. ἀγγέλους γὰρ πονηρευσαμένους καὶ ἀποστάντας τοῦ θεοῦ λέγεις* (ed. Archambault II, 24).

dieser Fall der Engel bestanden habe; auch fehlen in dem uns vorliegenden Texte die Ausführungen Justins, auf die Tryphon sich bezieht.[1] Gegenüber dem Vorwurfe Tryphons nennt Justin als Beweis für das Dasein der bösen Engel Is. 30, 1—5 (*εἰσὶν ἐν Τάνει ἀρχηγοὶ ἄγγελοι πονηροί*), Zach. 3, 1—2; Job 1, 6; 2, 1; Gen. 3, 1—6; 14; Ps. 96, 5.[2] Wie sind diese Geister böse geworden? Wie wir oben gesehen haben, hat Justin bei der Erwähnung der Erschaffung der Engel scharf betont, Gott habe sie mit Willensfreiheit erschaffen. Auf einen Mißbrauch dieser Freiheit, auf eine sündige Tat führt er nun den Fall der Engel zurück.[3] Dabei unterscheidet er den Fall des Satans von dem der anderen bösen Engel. Von jenem als von einem tiefen Falle spricht er im Anschluß an Ps. 81: „In der Übersetzung der LXX ist gesagt: ‚Siehe, wie ihr wie Menschen sterbt und fallt wie einer der Archonten', um damit kundzutun sowohl den Ungehorsam der Menschen, nämlich des Adam und der Eva, als auch den Fall des einen der Archonten, d. h. jenes, der Schlange genannt wird, der tief gefallen ist, weil er die Eva verführt hat."[4]

Der Fall des Teufels, der einer der Archonten war, und zwar jener, der Schlange hieß, wird hier von Justin mit der Verführung der Eva in Verbindung gebracht. Wenn Semisch[5] auf Grund dieser Dialogstelle bemerkt, Justin „setze den Fall des Satans gleichzeitig mit der Sünde der Protoplasten", so dürfte das doch nur so zu verstehen sein,

---

[1] Vgl. Archambault in seiner Ausgabe des Dialogs II, S. 25 Anm. und in der Einleitung, Bd. 1, S. LXXII f.

[2] Dial. c. 79 (ed. Archambault II, 24 ff.)

[3] Dial. 140, 4: *ἀλλὰ καὶ ὅτι οὐκ αἰτίᾳ τοῦ θεοῦ οἱ προγινωσκόμενοι καὶ γεννησόμενοι ἄδικοι, εἴτε ἄγγελοι εἴτε ἄνθρωποι, γίνονται φαῦλοι, ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν ἕκαστος αἰτίᾳ τοιοῦτοί εἰσιν ὁποῖος ἕκαστος φανήσεται* (ed. Archambault II, 304).

[4] Dial. 124, 3: . . . *Ἰδοὺ δὴ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε. καὶ ὡς εἷς τῶν ἀρχόντων πίπτετε· ἵνα δηλώσῃ καὶ τὴν παρακοὴν τῶν ἀνθρώπων, τοῦ Ἀδὰμ λέγω καὶ τῆς Εὔας, καὶ τὴν πτῶσιν τοῦ ἑνὸς τῶν ἀρχόντων, τουτέστι τοῦ κεκλημένου ἐκείνου ὄφεως, πεσόντος πτῶσιν μεγάλην διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν Εὔαν* (ed. Archambault II, 238).

[5] a. a. O. II, S. 378.

daß der Fall des Satans nach und wegen seiner Verführungstat an Eva eingetreten ist. Semisch hat allerdings recht, wenn er „diese Verführung offenbar nur für den äußeren Ausgangspunkt der satanischen Bosheit gelten und die äußere Tat notwendig eine innere Wurzel voraussetzen" läßt. Was nun das innere Prinzip des satanischen Falles sei, darauf habe Justin keine direkte Antwort gegeben. Aber daraus, daß er „dem Satan als einen der Zwecke bei Verführung der ersten Menschen die Anregung und Einführung des Vielgötterglaubens unterlegt, lasse sich nicht ohne Zuversicht annehmen, daß er sich einen nach Apotheose lüsternen Hochmut als erste und fundamentale Sünde des Satans gedacht habe". Sicherlich ist eine innere Sünde des Satans der äußeren Tat der Verführung der Eva vorausgegangen. Ob dies Hochmut und Gelüst nach göttlicher Verehrung oder ob es Neid war, wie Archambault[1] annimmt, der in dieser Darstellung des Falles des Satans bei Justin dessen eigentümliche Erklärung von Sap. II, 24: *φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* finden will, das läßt sich schwer entscheiden.[2] In der Vorstellung von dem tiefen Falle der Schlange dürfte Justin wohl abhängig sein von

---

[1] Ausgabe des Dialogs II, 238 f. Anm.

[2] Turmel gibt in seinem Aufsatze: Histoire de l'angélologie (Revue d'hist. et de lit. relig. t. III, 290) zu dieser Dialogstelle folgende Erklärung: „En induisant l'homme dans le péché, Satan pécha lui-même, et en causant la perte du genre humain, lui-même se perdit." Zu dieser Erklärung, wonach der Fall des Satans durch Neid erfolgt sei [vgl. Feder, S. 202, Anm. 9], bemerkt E. Mangenot (Dict. de théol. cath. 4, 341), sie sei besonders gezwungen; Justin spreche nur von der Einführung des Todes in die Menschheit, einer Einführung, die von dem Betruge Evas durch die Schlange verschuldet sei und, wenn er den Fall des Satans in diesem Betruge erblicke (was nicht klar hervorgehe), so sage er den Beweggrund nicht, ja er insinuiere nicht einmal die Eifersucht der Schlange. Turmel habe die Bezugnahme auf Ps. 81, 7 nicht beachtet, um den Fall des Satans zu beweisen. Dennoch ist Mangenot gegenüber daran festzuhalten, daß ganz klar als Ursache des Falles des Teufels die Verführung der Eva von Justin angegeben wird (*διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι*) und daß trotz allem die Annahme, der Neid sei Motiv gewesen, durch den Wortlaut der Stelle und ihren Zusammenhang nicht ausgeschlossen zu werden braucht.

Apok. 12, 9 und 20, 2.[1] Daß Justin diesen ersten der Archonten, den Verführer der Eva, für identisch hält mit dem Satan, dem Teufel, das zeigen seine Worte:[2] „Bei uns wird der Anführer der bösen Dämonen Schlange genannt und Satan und Teufel, wie ihr auch aus unseren Schriften, wenn ihr nachforscht, erfahren könnt." — „Den Löwen, der sich auf ihn stürzte, so nannte er den Teufel, den Moses Schlange nennt, im Buche Job und bei Zacharias wird er Teufel genannt und von Jesus mit Satan angeredet, so zeigt er, daß er einen Namen erlangt, der nach der Tätigkeit, die er vollbracht hat, zusammengesetzt ist: denn σατᾶ bedeutet in der Sprache der Juden und der Syrer Apostat; νᾶς ist aber das Wort, das man als Schlange übersetzt hat."[3]

Demnach ist der oberste der Dämonen, der Teufel bei Job und Zacharias, die Schlange der Genesis, der Versucher Jesu in der Wüste, den Jesus Satan genannt hat, ein und derselbe. Bemerkenswert ist, wie Justin das Wort Satanas etymologisch zu erklären sucht. Er geht dabei von der gräzisierten Form σαταν̃ᾶς aus, die durch Anhängen der Endsilbe -ᾶς an die ins Griechische umgeschriebene Form σατᾶ des hebräischen שָׂטָן entstanden ist. σατᾶ, so sagt aber Justin, bedeutet in der Sprache der Juden und Syrer Apostat, Abgefallener. Er kann daher dieses Wort nicht von dem hebräischen שָׂטָן[4] ableiten, sondern, wie seine Be-

[1] Apok. 12, 9: *καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν.* 20, 2: *καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη, καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον.*

[2] I Ap. 28: *Παρ' ἡμῖν μὲν γὰρ ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος, ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε.*

[3] Dial. 103, 5: *λέοντα τὸν ὠρυόμενον ἐπ' αὐτὸν ἔλεγε τὸν διάβολον ὃν Μωσῆς μὲν ὄφιν καλεῖ* (Gen. 3, 1 f.), *ἐν δὲ τῷ Ἰὼβ* (1, 2) *καὶ τῷ Ζαχαρίᾳ* (3, 1—2) *διάβολος κέκληται, καὶ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦς σατανᾶς* (Mt. 4, 10) *προσηγόρευται, ὄνομα ἀπὸ τῆς πράξεως ἧς ἔπραξε σύνθετον κτησάμενον αὐτὸν μηνύων* (ed. Archambault II, 138, vgl. die Anm. II, 139).

[4] = Widersacher; vgl. E. König, Hebr. aram. Wörterbuch, Leipzig 1910, S. 462.

deutungserklärung zeigt, leitet er es ab von dem hebräischen Verbum שָׂטָה = abweichen.[1] Nun findet Justin in *σατανᾶς* neben dem Apostaten noch die Schlange, indem er, ohne sich um philologische Gesetze, die er wohl nicht kennt, zu kümmern, *νᾶς* für sich betrachtet und darin das hebräische נָחָשׁ = Schlange[2] findet.[3]

Außer dem Satan gibt es noch andere böse Engel. Ihren Fall erwähnt Justin an der schon oben angeführten Dialogstelle 79 (und 45),[4] wo er von der Menschwerdung spricht und dabei sagt, daß durch diese *οἰκονομία* die Schlange, die im Anfang gesündigt hat, und die Engel, die sie nachgeahmt haben, vernichtet werden sollen. Wenn wir feststellen könnten, was Justin mit diesem *τὴν ἀρχὴν* meint, so könnten wir genauer angeben, wann er sich diesen Fall des Satans gedacht hat. Seinem Falle folgte erst derjenige der Engel, die ihn nachgeahmt haben, d. h. im Sündigen. Im Dialog erfahren wir nicht, worin diese Sünde bestand. Darüber gibt uns die zweite Apologie Aufschluß, wo Justin erklärt, Gott habe alles erschaffen, und die Sorge, über die Menschen und über die unter dem Himmel befindlichen Geschöpfe zu wachen, habe er den Engeln aufgetragen, die er über sie gesetzt habe. Einige Engel aber hätten Verkehr mit Frauen gesucht und Kinder erzeugt, welche die sog. Dämonen[5] seien. Diese im Altertum weit verbreitete Auffassung war hervorgegangen aus einer mißverstandenen Deutung von Gen. VI, 1,[6] die in den „Söhnen Gottes" die Engel erblickte.[7]

---

[1] König, a. a. O. 462. [2] König, a. a. O. 273.

[3] Vgl. die Anmerkung Archambaults II, 139 f.

[4] Dial. 45, 4; . . . *ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσιν*; vgl. I. Joh. 3, 8 (ed. Archambault I, 200).

[5] II Ap. 5: *ὁ θεός . . . τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν. οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες.* Vgl. Platon, Apol. 27 D.

[6] Gen. 6, 1: *ἰδόντες δὲ υἱοὶ τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων ὅτι καλαί εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν ὧν ἐξελέξαντο.*

[7] Über die Meinung, die in christlichen und jüdischen Kreisen weit verbreitet war, vgl. Feder a. a. O. 203, Anm. 10 u. 11, und F. von

Allerdings zitiert Justin diese Stelle Gen. VI, 1 nicht; er nimmt nur stillschweigend sachlich Bezug auf sie.[1]

Neben dem Satan, der durch die Verführung der Eva gesündigt hat, stehen die gefallenen Engel, die durch fleischliche Sünde gefehlt haben, und dann schließlich die Sprößlinge dieser Verbindungen, die Dämonen. Diese drei Klassen böser Geister scheidet Justin ihrem persönlichen Wesen nach genau voneinander. So werden die gefallenen Engel und die Dämonen voneinander geschieden II Ap. 7,[2] und Dial. 76.[3]

Wenn nun auch der Satan, die gefallenen Engel, die Dämonen persönlich geschieden werden, so trifft doch auf alle gemeinsam, was Justin von ihren Eigenschaften, ihrem Wirken, ihrer Strafe sagt. Ja, sie gehören eng zusammen: den Satan haben die Engel nachgeahmt, und sie mit ihren Sprößlingen, den Dämonen, bilden das Heer des Teufels; er ist ihr Heerführer.[4]

Wie aber dieses Verhältnis der Unterordnung entstanden sei, ob dadurch, daß sich die sündigenden Engel nach ihrem Falle freiwillig der Präpotenz des Satans fügten, oder dadurch, daß sie, wie Lactantius (Inst. div. II, 14) annimmt, gleich ursprünglich nur auf den Anreiz des Satans fielen, dies hat sich Justin nicht klar gemacht. Feder[5] macht darauf aufmerksam, „aus dem Text sei nicht ersichtlich, ob Justin von einem ersten Sturze der Engel berichtet oder von dem Abfall, der sich (nach seiner Auffassung) in der fleischlichen Vermischung derselben mit den Menschentöchtern vollzog".

Wenn Justin schon den guten Engeln nicht eine reine Geistigkeit zuerkannt hatte, dann ist es nicht zu verwundern,

Hummelauer, Comment. in Genesim, zur Stelle. (Cursus Scripturae Sacrae.) Paris 1908, S. 211 ff.

[1] s. Semisch a. a. O II, 379 Anm. 1.

[2] II Ap. 7: . . . ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι.

[3] Dial. 76, 6: . . . τὰ δαιμόνια πάντα καὶ πνεύματα πονηρα ἐξορκίζοντες ὑποτασσόμενα ἡμῖν ἔχομεν (ed. Archambault II, 10).

[4] I Ap. 28; siehe oben S. 20 Anm. 2. Dial. 131, 2 (ed. Archambault II, 266): ὑπὸ τῶν δαιμονίων καὶ τῆς στρατιᾶς τοῦ διαβόλου

[5] a. a. O. II, S. 203.

wenn er den gefallenen Engeln und Dämonen eine fast grob materielle Leiblichkeit zuschreibt. Ihre Gestalt ist abgebildet in den heidnischen Götterbildern.[1] „Wir wissen", so sagt Justin[2] von den Idolen, „daß sie leblos und tot sind und Gottes Gestalt nicht haben, sondern sowohl Namen, wie Gestalt jener erscheinenden bösen Dämonen tragen." Dieser selbe Gedanke wird auch im Dialog[3] ausgesprochen, und hier wird ausdrücklich hervorgehoben, daß dies von dem Geiste Gottes durch David gesagt werde. Weiterhin kennzeichnet Justin die Natur der gefallenen Geister dadurch, daß er ihnen Fähigkeit und Verlangen nach geschlechtlichen Genüssen niedrigster Art zuschreibt.

Über das Wissen des Teufels berichtet uns Irenäus (adv. haer. 5, 26) eine Äußerung des Justin, „welche in keiner der noch vorhandenen Schriften Justins gefunden wird, daher in einer der verloren gegangenen, wahrscheinlich in der Schrift gegen Marcion gestanden haben muß", die aber auch noch von zwei anderen späteren Schriftstellern zitiert wird:[4] „Treffend sagte Justinus, daß niemals vor der

[1] Semisch a. a. O. 380 f.

[2] I Ap. 9: . . . *ἄψυχα καὶ νεκρὰ ταῦτα γιγνώσκομεν καὶ θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα . . . , ἀλλ' ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα ἔχειν.* Vgl. auch I Ap. 5, 2; 21, 4—6; vgl. insbesondere I Ap. 41 im Anschluß an I. Paralip. 16, 26; 25—31; Ps. 95 (96), 5: *οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα δαιμονίων εἰσίν.*

[3] Dial. 55, 2: *τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ ἁγίου Δαυὶδ εἶπεν· Οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν, νομιζόμενοι θεοί, εἴδωλα δαιμονίων εἰσίν* (ed. Archambault I, 242). Zwar findet sich der Ausdruck *εἴδωλα δαιμονίων* nirgends in der Bibel und stammt, so bemerkt a. a. O. Archambault, aus einer Kombination von Ps. 95, 5 und I. Par. 16, 26. Es läßt sich nicht sagen, unter welchem Einfluß diese Kombination vollzogen wurde. Jedenfalls ist diese Lehre, wenn sie überhaupt jüdisch ist, nicht ausschließlich jüdisch. Der Ausdruck findet sich noch in dem Traktat de resurrectione, der Justin zugeschrieben wurde (ed. K. Holl, Texte und Untersuchungen, 20, 2, 1899, Fragm. 107), bei Irenäus adv. haer. 3, 6, 3 (P. G. 7, 862), der ihn auf David allein zurückführt, bei Clemens Alex. Protrept. IV, 72, 4 (ed. Stählin 1, 48), wo er dem *προφητικὸς λόγος* zugeschrieben wird.

[4] Semisch, a. a. O. II, 381[2]: *καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἔφη, ὅτι πρὸ μὲν τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν θεόν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν,* quoniam et in parabolis et allegoriis a prophetis de eo sic dictum est.

Ankunft des Herrn der Satan es gewagt hat, Gott zu lästern, da ihm seine Verdammung noch nicht bekannt war, weil dies nur in Parabeln und Allegorien von den Propheten über ihn so verkündet war. Nach der Ankunft des Herrn aber erfuhr er aus den Worten Christi und der Apostel deutlich, daß das ewige Feuer dem bereitet ist, der mit freiem Willen von Gott sich abwendet, und allen, die ohne Buße in der Apostasie verharren."[1] Das Wissen des Teufels, aber auch der bösen Dämonen ist beschränkt; so können sie z. B. das Alte Testament nicht verstehen; „sie wußten wohl durch die Propheten, daß der Messias kommen und daß die Gottlosen durch das Feuer bestraft werden würden";[2] sie wollten nun diese Prophezeiungen um ihre Glaubwürdigkeit bringen, „verstanden aber nicht recht deren Sinn und ahmten in falscher Weise das nach, was von unserem Messias gesagt ist". Ebensowenig begriffen sie die Bedeutung des Kreuzes; „es konnte ihnen auch nicht begreiflich sein, da alles darüber Gesagte symbolisch war".[3]

Von dem Wissen um geheime Naturkräfte und um die Zukunft, das andere Kirchenschriftsteller, wenn auch nur in beschränktem Grade, den Dämonen zuschreiben, sagt Justin nichts.

Auch die Macht, welche die Dämonen besitzen, ist beschränkt. Sie erstreckt sich zwar auf manche Dinge, ist aber Ohnmacht in bezug auf das Hauptziel ihrer Wünsche: sie können über Christus und das Christentum nicht Herr werden. „Sie konnten nicht bewirken, daß die Ankunft

[1] Iren. adv. haer. 5, 26, übersetzt von E. Klebba, Kempten 1912, Bd. 2, S. 223.

[2] I Ap. 54, 2: *Ἀκούσαντες γὰρ διὰ τῶν προφητῶν κηρυσσόμενον παραγενησόμενον τὸν Χριστόν, καὶ κολασθησομένους διὰ πυρὸς τοὺς ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων, προεβάλλοντο πολλοὺς λεχθῆναι γενομένους υἱοὺς τῷ Διΐ, νομίζοντες δυνήσεσθαι ἐνεργῆσαι τερατολογίαν . . .* 4: *ὅτι δὲ καὶ ἀκούοντες τὰ διὰ τῶν προφητῶν λεγόμενα οὐκ ἐνόουν ἀκριβῶς, ἀλλ' ὡς πλανώμενοi ἐμιμήσαντο τὰ περὶ τὸν ἡμέτερον Χριστόν, διασαφήσομεν.*

[3] I Ap. 55: *ἀλλ' οὐδαμοῦ οὐδ' ἐπί τινος τῶν λεγομένων υἱῶν τοῦ Διὸς τὸ σταυρωθῆναι ἐμιμήσαντο· οὐ γὰρ ἐνοεῖτο αὐτοῖς, συμβολικῶς, ὡς προδεδήλωται, τῶν εἰς τοῦτο εἰρημένων πάντων λελεγμένων.* Vgl. I. Ap. 35, 6.

Christi verborgen blieb."[1] Ihr Bemühen war es auch, die Menschen durch Androhen der Todesstrafe davon abzuhalten, die Bücher des Hystaspes, der Sibylle oder der Propheten zu lesen und in dieser Lektüre die Kenntnis des Guten zu finden"; aber das gelang ihnen doch nicht für immer.[2] Alle ihre Bemühungen, die Menschen von der Bekehrung zum Christentum und zu einem reinen Leben fernzuhalten, sind eitel.[3] Sie sind der Herrschaft Christi unterworfen,[4] und zwar so, daß er schon bei seiner Geburt den Dämon zu Damaskus besiegt,[5] daß er die Versuchung in der Wüste leicht abgeschlagen hat,[6] daß sie vor seinem Namen zittern,[7] ja, daß auch die Christen sie besiegen und vertreiben können, wenn diese im Namen Christi die Dämonen beschwören.[8] Ihr Einfluß und ihre Macht erstreckt sich nur auf diejenigen Menschen, die „nicht wachsam sind" und „für ihr Seelenheil nicht kämpfen". Der lebendige Beweis für die gebrochene Macht der Dämonen ist eben die Zahl der Christen, die sich vom Dienst der Dämonen abgewendet hat und ein christliches Leben führt.[9]

Wenn es Aufgabe und Tätigkeit der guten Engel war, Gott zu dienen und über die Welt und die Menschen zu wachen, also den Menschen Gutes zu tun, so ist bei den bösen Geistern, dem Satan, den gefallenen Engeln und den Dämonen, ihr ganzes Wirken eine beständige Auflehnung

---

[1] I Ap. 57, 1: *οὐδὲ λαθεῖν τὸν Χριστὸν παραγενόμενον ἴσχυσαν πρᾶξαι.*

[2] I Ap. 44, 12. [3] I Ap. 14, 1. [4] Dial. 30, 3.

[5] Dial. 78, 9, wo *„Λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ σκῦλα Σαμαρείας"* Isaj. 8, 4 so erklärt wird: *τὴν τοῦ πονηροῦ δαίμονος, τοῦ ἐν Δαμασκῷ οἰκοῦντος, δύναμιν ἐσήμαινε νικηθήσεσθαι τῷ Χριστῷ ἅμα τῷ γεννηθῆναι· ὅπερ δείκνυται γεγενημένον* (ed. Archambault II, 22).

[6] Dial. 103, 6; 125, 4. [7] Dial. 49, 7; 30, 3; 121, 3.

[8] Dial. 85, 2: *κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ . . . πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται,* ed. Archambault II, 54 f., wo auch die andern Stellen zusammengestellt sind, an denen Justin ähnliche Exorzismen bringt: Dial. 30, 3; 111, 2; 76, 6; 121, 3. II. Ap. 6, 6; 8, 4. Vgl. auch Iren. 2, 32, 4 (P. G. 7, 289) und Orig., C. Cels. I, 6. Vgl. F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual, Paderborn 1909, S. 17 ff.

[9] I Ap. 14, 1. Dial. 30, 3. Dial. 91, 3.

gegen Gott. Ihr Streben geht darauf aus, die Menschen Gott abtrünnig zu machen, zu allem Schlechten zu verführen und so in das ewige Verderben zu stürzen.[1] Justin kann sich nicht genug darin tun, diese Wirksamkeit und diesen Einfluß der Dämonen in möglichst lebhaften Farben zu schildern und sie für alles Böse, insbesondere für die Verfolgung der Christen, verantwortlich zu machen.

Der Satan wird *ἀκάθαρτον πνεῦμα* genannt; *φαῦλος* und *κακός*, *πονηρός*, „entfremdet jeder Gottesfurcht" sind die Bezeichnungen, die den bösen Geistern zuteil werden. Oben haben wir die Stellen genannt, wo Justin den gefallenen Engeln und den Dämonen Verführung der Weiber und Knabenschändung vorwirft.[2] In dieser ihrer boshaften Gesinnung „haben sie die, die sich nicht von der Erde erheben können, gefesselt und fesseln sie noch an das Irdische. Diejenigen aber, die sich zur Betrachtung des Göttlichen aufschwingen wollen, verleiten sie, wenn sie nicht vernünftig urteilen und ein reines und leidenschaftsloses Leben führen, und stürzen sie in die Gottlosigkeit".[3] Die Ehre, um die sie Gott betrügen wollen, suchen sie mittels des Kultes der falschen Götter sich selbst zu verschaffen. Darum bemühen sie sich, die Menschen zu täuschen und ihnen die Wahrheit zu verschleiern. „Sie tun alles, um euch zu ihren Sklaven zu machen; und bald durch Traumvisionen, bald durch magische Künste suchen sie die zu knechten, die um ihr Seelenheil nicht besorgt sind."[4] Auf jede Weise suchen sie den Menschen Schrecken einzujagen, so daß „diese sie für Götter hielten und jedem von ihnen auch den Namen gaben, den sie sich gewählt hatten".[5] „Dann haben sie auch das Menschengeschlecht geknechtet, teils durch magische Schriften, teils durch Furcht und Qualen, die sie verhängten, teils durch die Lehre von Opfern, Weihrauch und Libationen, nach denen sie Bedürfnis haben, nachdem sie Sklaven der Leidenschaften ihrer Begierden geworden sind. Und unter den Menschen haben sie Mord, Krieg, Ehebruch, Unmäßigkeit und jegliche

[1] I Ap. 58. [2] I Ap. 5. II Ap. 5.
[3] I Ap. 58. [4] I Ap. 14. II 13.
[5] I Ap. 5, 2.

Schlechtigkeit gesät. Die Poeten und Mythologen wußten nicht, daß dies die Engel und die von diesen geborenen Dämonen waren, welche die von ihnen erwähnten Schandtaten an Männern und Weibern und Städten und Völkern vollbracht haben, und haben daher diese Frevel dem Gotte selbst und den von ihm erzeugten Söhnen zugeschrieben. Sie gaben jedem von ihnen den Namen, den jeder Engel für sich oder für seine Sprößlinge gewählt hatte."[1]

Auf Grund dieser Betrugskünste[2] haben die Dämonen es erreicht, daß ihnen Statuen[3] und Tempel[4] errichtet wurden, daß ihnen von denen, die *ἀλόγως* leben, Weihrauch und Dienst dargebracht werden,[5] daß man sie mit einem vollständigen religiösen Zeremoniell ehrt, daß dem Besuch ihrer Tempel Libationen, Opfer und rituelle Waschungen und Bäder vorangehen.[6] Der Grund, warum die Dämonen sich so bemühten, den Götzen- und Idolendienst in der Menschheit einzuführen und zu verbreiten und sich göttliche Verehrung zu verschaffen, dieser Grund ist ihre Sucht nach materiellen Opferspenden, daneben auch ihr Hochmut, um dessentwillen Justin, wie uns Tatian berichtet, sie mit Räubern vergleicht. Daß sie Räuber genannt werden wegen Aneignung

---

[1] II Ap. 5, 4: *καὶ προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν· τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν, τὰ δὲ διὰ φόβων καὶ τιμωριῶν, ὧν ἐπέφερον, τὰ δὲ διὰ διδαχῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθεσιν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι· καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν. Ὅθεν καὶ ποιηταὶ καὶ μυθολόγοι, ἀγνοοῦντες τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γεννηθέντας δαίμονας ταῦτα πρᾶξαι εἰς ἀῤῥένας καὶ θηλείας καὶ πόλεις καὶ ἔθνη, ἅπερ συνέγραψαν, εἰς αὐτὸν τὸν θεὸν καὶ τοὺς ὡς ἀπ' αὐτοῦ σπορᾷ γενομένους υἱοὺς καὶ τῶν λεχθέντων ἐκείνου ἀδελφῶν καὶ τέκνων ὁμοίως τῶν ἀπ' ἐκείνων, Ποσειδῶνος καὶ Πλούτωνος ἀνήνεγκαν. Ὀνόματι γὰρ ἕκαστον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν ἀγγέλων καὶ τοῖς τέκνοις ἔθετο, προσηγόρευσαν.*

[2] I Ap. 14. [3] I Ap. 9.

[4] I Ap. 62; siehe unten Anm. 6. [5] I Ap. 12, 5.

[6] I Ap. 62, 1: *Καὶ τὸ λουτρὸν δὴ τοῦτο ἀκούσαντες οἱ δαίμονες διὰ τοῦ προφήτου κεκηρυγμένον ἐνήργησαν καὶ ῥαντίζειν ἑαυτοὺς τοὺς εἰς τὰ ἱερὰ αὐτῶν ἐπιβαίνοντας καὶ προσιέναι αὐτοῖς μέλλοντας, λοιβὰς καὶ κνίσας ἀποτελοῦντας· τέλεον δὲ καὶ λούεσθαι ἐπιόντας πρὶν εἰ θεῖν ἐπὶ τὰ ἱερά, ἔνθα ἵδρυνται, ἐνεργοῦσι.*

der Ehre, die nur Gott gebührt, das dürfte man schließen aus der Bezeichnung bei Tatian „Räuber an der Gottheit".[1]

Es ist nun selbstverständlich, daß die gefallenen Geister gegen alle wüten, die sich ihrer götzendienerischen Verehrung und überhaupt der Ausbreitung des Bösen entgegenstellen. Da das Christentum der entschiedenste und mächtigste Feind des Götzendienstes und aller Bosheit ist, so ist es klar, daß auch die Wut der Dämonen am meisten gegen es gerichtet ist. Daß sie mit allen Mitteln die Verbreitung der christlichen Lehre zu hindern, daß sie die Menschen von der Kenntnis des Christentums durch allerlei Trug und magische Künste abzuhalten suchen, das wurde schon oben erwähnt.[2] Besonders aber suchen sie christliche Lehren und christliche Kulthandlungen nachzuäffen, um so dem Christentum Abbruch zu tun. Darüber spricht Justin besonders in den beiden Apologien.[3] Zunächst bezeichnet er die Mythen, die ja nicht bewiesen werden könnten, als Erfindung der Dämonen, um die Menschen zu betrügen und irrezuleiten. Um die Prophezeiung von der Ankunft Christi und seinem Gericht über die Gottlosen wirkungslos zu machen, führten sie eine große Reihe Zeussöhne auf, in der Hoffnung, daß dadurch die Lehre von Jesus nur gleich einer Götterfabel geachtet würde. Allerdings verstanden sie diese Weissagungen nicht ganz und haben in verkehrter Weise das, was von Christus gesagt war, nachgeäfft. Die Stelle Gen. 49, 10—11 suchten sie dadurch illusorisch zu machen, daß sie den Dionysos[4] als Zeussohn und als Erfinder des Weinstockes hinstellten, den Wein in seine Mysterien einführten und seine Himmelfahrt lehrten. Justin meint ferner, auch das Reiten auf dem Füllen hätten die Dämonen nachzuäffen gesucht, und zwar in dem Mythus vom Bellerophon,[5] der auf dem Pferde Pegasus

[1] Vgl. Semisch a. a. O. II, 385[6].

[2] Vgl. Semisch a. a. O. II, 179 f.

[3] I Ap. 54 und II Ap. 13.

[4] Zu Dionysos vgl. 21, 2; 25, 1; Dial. 69, 2. (Vgl. Otto I, 128 Anm. 11.) I Ap. 54, 6.

[5] Über Bellerophon vgl. I Ap. 21, 2.

zum Himmel geritten sei; sie hätten nicht genau gewußt,[1] ob der, der da kommen sollte, auf einem Esel[2] oder einem Pferde bei seiner Ankunft erscheinen werde, da in der Prophetie des Moses nicht klar gesagt sei, ob der, der da kommen solle, der Schn Gottes sei, noch, ob er reitend auf diesem Füllen auf der Erde bleiben oder zum Himmel auffahren solle.[3] Die Weissagung des Isaias von der jungfräulichen Geburt Christi äfften sie nach durch die Geschichte von Perseus.[4] Die Psalmstelle 18, 6 *Ἰσχυρὸς ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν* nützten sie aus zur Fabel von den Wanderungen des Herakles, die Weissagung von den Krankenheilungen und Totenerweckungen Christi zur Sage von Asklepius; aus gleicher Bosheit haben die Dämonen die Kore als Bild des

---

[1] Zu dieser Stelle (*μὴ ἐπιστάμενοι*) bemerkt Semisch (a. a. O. II, 180[2]): „ Die wunderliche Vorstellung Justins, daß die Dämonen und deren Organe, die Mythologen, im Zweifel gewesen wären, ob das I. Mos. 49, 11 erwähnte Füllen ein Esels- oder Pferdefüllen wäre, entstand durch einen Gedächtnisfehler. Der Apologet sah bei Anwendung dieser alttestamentlichen Stelle seine Handschrift der LXX nicht ein und überging darum die Worte: *καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ*. Im Dialoge mit Tryphon (c. 52, 2; [ed. Archambault I, 232]) sind diese Worte mitaufgeführt."

[2] *ὄνον ἀναγράφουσιν* liest Otto I, 128, Pfättisch S. 60; *οἶνον* liest Pautigny. Die Handschriften haben *οἶνον ἀναγράφουσιν*. In Dial. 69, 1 liest Archambault I, 334 *ὄνον παραφέρωσιν*. In der Hdschr. steht zwar *οἶνον*, auf dem Rande aber *ὄνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ*. Jedenfalls müsse man *ὄνον* lesen: 1) weil das Verbum *παραφέρωσιν* sich wohl vom Esel verstehen lasse, der bei den dionysischen Festen eine Rolle spielt (vgl. Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, zum Artikel Bacchus, Bd. I, S. 621), 2) weil in einer Parallelstelle I Ap. 54, 6 ebenfalls statt *οἶνον ὄνον* gelesen werden müsse, wenn man den folgenden § 7 verstehen wolle. 3) Zur Lesart *ὄνον* — vgl. den Kommentar von Pfättisch, S. 101 ff. — nötigt die Rücksicht auf die Prophetie, auf die Justin hier sich bezieht. Andere Gründe führt Pfättisch in seinem Kommentar S. 101 f. an; dort auch Näheres über die Beziehungen des Esels zu Dionysos.

[3] Auf I Ap. 65, 66 beruft sich A. Harnack für seine Behauptung, nach Justin seien die eucharistischen Elemente Brot und Wasser (Texte u. Untersuch. VII, 2, 115—144), ebenso auf Dial. 69; an der Dialogstelle sei absichtlich *ὄνος* in *οἶνος* verfälscht. Gegen diese unbewiesene Behauptung vgl. Tixeront, Histoire des dogmes, I, S. 245, Anm. 2, und Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1903.

[4] Vgl. Pfättischs Kommentar S. 102, zu § 8.

Geistes Gottes und die Athene[1] erfunden, als sei sie jener erste Gedanke der Welt, den Gott in seinem Geiste durch den Logos bildete. Das Bad der Taufe[2] haben die Dämonen nachgeäfft, ferner die hl. Eucharistie in den Mithrasmysterien: „Diese haben die bösen Dämonen nachgeahmt in den Mysterien des Mithras; es wird nämlich Brot und ein Becher Wasser in den Weihungen des Einzuweihenden hingestellt unter gewissen Sprüchen, wie ihr wisset oder erfahren könnt. Eines allerdings haben sie nie getan: sie haben keinem der angeblichen Zeussöhne die Kreuzesstrafe zugeschrieben, da sie das über das Kreuz Gesagte nicht verstanden.“ [3]

Das Bemühen der Dämonen, auf diese eben geschilderte Weise des Christentums Entstehung und Verbreitung zu hindern, ist vergeblich. Darum wendet sich ihre Wut gegen die Christen. Sie verbreiten gegen die Christen „viele Lügen und gottlose Anklagen, indem sie zu Bundesgenossen rufen die Leidenschaften, die in jedem böse und ihrer Art nach mannigfaltig sind“.[4] Zwar „vermögen sie das eine, diejenigen, die vernunftwidrig leben, leidenschaftlich bösen Gewohnheiten sich hingeben und ruhmbegierig sind, aufzuhetzen, uns zu hassen und zu töten“.[5] Wie mit einer „Peitsche“ treiben sie die Heiden an, die Christen ohne gerechtes Urteil zu bestrafen. „Die Dämonen, unsere Feinde, in deren Gewalt und in deren Dienst diese Richter stehen, ebenso wie die (von den Dämonen) besessenen Behörden arbeiten auf unsere

[1] I Ap. 64, 5: *καὶ τὴν Ἀθηνᾶν . . . θυγατέρα τοῦ Διὸς ἔφασαν οὐκ ἀπὸ μίξεως, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι ἔγνωσαν, ὡς τὴν πρώτην ἔννοιαν ἔφασαν τὴν Ἀθηνᾶν.* (Athene wird genannt *νοῦς καὶ διάνοια, μῆτις, φρόνησις, πρόνοια, Διὸς σύνεσις.*) Vgl. Pfättischs Kommentar zur Stelle, S. 114 f.

[2] I Ap. 62.

[3] I Ap. 66, 4: *ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ᾽ ἐπιλόγων τινῶν ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.* Über den Mithraskult vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra (übersetzt von G. Gehrich), Leipzig 1911, S. 136—163, speziell S. 145 f. — Vgl. Dial. 78, 6. Ähnliche Ausführungen Justins über solche Nachäffungen: Dial. 69. 70. Puech a. a. O. 119 f.

[4] I Ap. 10, 6.

[5] I Ap. 57, 1.

Vernichtung hin."[1] Kurz, aller Haß, alle Verleumdung, alle Verfolgung der Christen ist Werk der Dämonen.

Wie jetzt die Christen, so haben sie auch früher alle Guten gehaßt und verfolgt, weil diese die Menschen vom Dämonenkult und von der Torheit des Götzendienstes abwenden wollten. So haben die Dämonen veranlaßt, daß Sokrates als ein Gottesleugner und Gottesverächter hingerichtet wurde.[2] Auch jene, die Sokrates ähnlich waren, wurden von den Dämonen verfolgt, ebenso wie alle, die τὸν ἠθικὸν λόγον lehrten oder befolgten, so Heraklit, Musonius und andere.[3]

Ein besonderes Mittel der Dämonen, die Menschen zum Bösen zu verleiten und ins Verderben zu stürzen, besteht darin, daß sie den Menschen einreden, es gebe keine Höllenstrafe.[4] Zur Verwirrung der Menschen bewirken sie auch das Auftreten der Irrlehrer: des Simon,[5] Menander, des Marcion,[6] der Valentinianer, Basilidianer, Saturnilianer.[7]

Aber dieses Treiben der Dämonen, die an allen Freveln und Schandtaten der Menschen, an Krieg, Mord, Unsittlichkeit, ungerechten Gesetzen, Zauberkünsten die Schuld tragen,[8] findet ein Ende. Wer seine Augen zu öffnen versteht, der kann schon jetzt die Stunde ihrer Züchtigung voraussehen. Die Dämonenherrschaft wird zwar ihre Vollendung finden vor der zweiten Parusie Christi, wann der Mensch

---

[1] II Ap. 1, 2; vgl. II Ap. 8. Dial. 39; 131.

[2] I Ap. 5. II Ap. 7. 10.

[3] II Ap. 7, 8. Nach Feder, a. a. O. 205[4], wird Musonius wohl der stoische Philosoph Musonius aus Volsinii in Etrurien gewesen sein, von dem Suidas irrtümlich berichtet, daß er unter Nero getötet wurde. S. Pauly(-Walz-Teuffel), Real.-Enc. V, 280; Zeller, Philos. d. Gr. III, 1[3], 730 und die übrigen bei Feder verzeichneten Stellen.

[4] I Ap. 57.

[5] I Ap. 26; vgl. dazu Pfättischs Kommentar S. 55 f. und F. Savio, S. Giustino Martire e l' apoteosi di Simon Mago in Roma. Civiltà Cattolica 1910, IV, 532–548; 673–688.

[6] I Ap. 58.

[7] Dial. 35. Vgl. zu dem ganzen Kapitel die Bemerkungen Archambaults I, 154 ff., besonders S. 158 ff. Dial. 80.

[8] Dial. 94, 2. II Ap. 5. 9. I Ap. 5. I Ap. 26. Dial. 78.

des Abfalls gegen den Allerhöchsten Schmähungen ausstoßen und gegen die Christen Ruchloses wagen wird".[1]

Aber dann wird ihre Herrschaft vollständig vernichtet. Christus ist es, der alle ihre Bemühungen zunichte macht.[2] Der Satan gedachte Christus überlisten zu können; das gelang ihm nicht. Vielmehr hat Christus ihn besiegt und gestürzt. Schon darin zeigt sich ihre Ohnmacht, daß sie ihre eigene Verdammnis bis zum letzten Gerichte nicht kennen.[3]

Dadurch, daß Christus am Kreuze gestorben ist, hat er die Macht des Teufels und seines Heeres gebrochen.[4] Zwar genießen die Christen schon jetzt die Früchte dieses Sieges, wenn sie im Namen Christi die Dämonen aus den Besessenen austreiben,[5] wie einst Christus das mit einem Worte getan hat, besonders aber in der furchtbaren Stunde des

---

[1] Dial. 110. Vgl. auch (siehe Feder a. a. O. 207[16]) Engelhardt, Das Christentum Justins, 210 ff. Dial. 110, 2: . . . *ὅταν καὶ ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος, ὁ καὶ εἰς τὸν ὕψιστον ἔξαλλα λαλῶν* (vgl. Dan. 11, 36 und 7, 25) *ἐπὶ τῆς γῆς ἄνομα τολμήσῃ εἰς ἡμᾶς τοὺς Χριστιανούς* (cf. II. Thess. 2, 3. 4); ed. Archambault II, 164.

[2] Dial. 103, 6; 125, 4.

[3] I Ap. 54. 55. Fragm. 2, 252: *Πρὸ μὲν τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησε ὁ σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν θεόν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν.* Feder (a. a. O. 208) sieht in diesen Äußerungen „die Anfänge der später so beliebten Erlösungstheorie der Teufelstäuschung". Zu derselben vgl. B. Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury 67 ff. Schon Ignatius v. Ant. scheint die Teufelsüberlistung erwähnt zu haben, s. Hier., Comment. in Matth. 1, 1, Migne, P. L. XXVI., 24 B.

[4] I Ap. 60. II Ap. 6. Dial. 41; 49; 91; 94; 131.

[5] II Ap. 6. Dial. 30; 76; 85, 2. Nach Justin sind die von den Juden ausgeführten Beschwörungen wirkungslos; sie geschahen besonders im Namen Salomos; siehe Feder a. a. O. 209[18]. Vgl. W. Heitmüller, Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe, Göttingen, 1903, 182; A. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgesch. des späteren Altertums, Leipzig 1891, 141 f. Dial. 85 scheint Justin eine Beschwörungsformel mitzuteilen. Feder a. a. O. 210[3]. Von den Beschwörungen im Namen der Patriarchen, Gerechten, Propheten, die bei den Juden üblich waren, spricht Origenes c. Cels. I, 6; I, 20 (CGS I, 59; 72), 4, 33 (ebenda 303 f.). Im obengenannten Kapitel 85, 3 fährt Justin fort: „Übrigens wenden eure Exorzisten dieselbe Technik des Beschwörens an, wie die heidnischen Beschwörer, und gebrauchen dabei Wohlgerüche und *καταδέσμοι*." Diese

Todes, wenn die Seele den Leib verläßt,[1] in diesem Augenblick lauern die Dämonen auf die Seele, und während sie früher dieselbe gefangen nehmen konnten, wie es die Geschichte Samuels und der Zauberin von Endor beweist, ist ihnen jetzt diese Macht genommen. Zwar bekehren sich schon jetzt

καταδέσμοι waren eine Art von Zauberbinden oder Zauberknoten. Über die jüdische Magie und die jüdischen Elemente in der heidnischen Magie vgl. den Artikel „Magie" von H. Hubert im Dictionnaire des antiquités grecques et romaines von Daremberg-Saglio, III, 1505 und 1513; dort (S. 1517) ist das Marcellus (8, 62) gegebene Rezept zitiert bezüglich dieser καταδέσμοι: „Oculos cum dolere quis coeperit, illico ei subvenies, si quot literas nomen eius habuerit, nominans easdem, totidem nodos in rudi ligno stringas" (bei Archambault II, 57[3]) Vgl. auch in Hasting's Encycl. of Religion and Ethics den Artikel „Charms and Amulets" im 3. Band und zwar: Christian charms von E. von Dobschütz III 413—430; Greek charms von L. Deubner III 433—439; Hebrew charms von A. R. S. Kennedy III 439—441; Jewish charms von M. Gaster III 451 ff. und die dort angeführte Literatur. — Auch Irenaeus spricht gegenüber den Gnostikern von der dämonenbezwingenden Macht des Namens des Gottes des Alten Testaments (2, 6, 2. Migne, P. Gr. VII, 742—45. Siehe Archambault II, 57[3]).

[1] Dial. 105, 3. Justin zitiert Ps. 21: *Καὶ τὸ ἀπὸ ῥομφαίας καὶ στόματος λέοντος καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς αἰτεῖν αὐτὸν τὴν ψυχὴν σωθῆναι, ἵνα μηδεὶς κυριεύσῃ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ αἰτήσις ἦν, ἵνα, ἡνίκα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν θεὸν τὸν δυνάμενον ἀποστρέψαι πάντα ἀναιδῆ πονηρὸν ἄγγελον μὴ λάβεσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς.* (4) *Καὶ ὅτι μένουσιν αἱ ψυχαὶ ἀπέδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ καὶ τὴν Σαμουὴλ ψυχὴν κληθῆναι ὑπὸ τῆς ἐγγαστριμύθου, ὡς ἠξίωσεν ὁ Σαούλ* (I. Reg. 28, 7). *Φαίνεται δὲ καὶ ὅτι πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν οὕτως δικαίων καὶ προφητῶν ὑπὸ ἐξουσίαν ἔπιπτον τῶν τοιούτων δυνάμεων, ὁποία δὴ καὶ ἐν τῇ ἐγγαστριμύθῳ ἐκείνῃ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων ὁμολογεῖται.* Vgl. 105, 5; 76, 6. Der Beweis, auf den Justin mit *ἀπέδειξα* hier Bezug nimmt, stützt sich auf die Geschichte Sauls, der bei der Zauberin von Endor den Schatten des Samuel erscheinen ließ. Diese Beweisführung ist verschwunden; es ist in diesem Kapitel eine Lücke; vgl. Archambault, Ausgabe des Dialogs, Einleitung p. LXXIV. Vgl. die von ihm II, 149 Anm. mitgeteilten Väterstellen über I Reg. 28. — Im allgemeinen ist zu der Darstellung Justins vom Triumphe Christi über die Dämonen noch zu bemerken: Es ist sicher einseitig übertrieben, wenn Conybeare nur in der Besiegung der Dämonen Christi Mission sieht (Conybeare, The Demonology of the New Testament; The Jewish Quarterly Review VIII [1896—1897] 599: Justins conception of the mission of Jesus is thus very simple. He come among men to free them from the rule of demons). Aber es ist doch auch Tatsache, daß das Christentum

viele Götzendiener infolge der Predigt des Christentums zu Gott;[1] zwar macht das Reich Christi schon jetzt immer größere Fortschritte, aber die endgültige Niederwerfung des Teufels und seiner Gefolgschaft und ihr Hinabsturz in die Hölle ist bis zum letzten Gerichte aufgeschoben. Dies geschieht um der Gerechten willen, deren Zahl erst voll sein muß.[2] Sobald als das große Gericht vollzogen sein wird, werden der Satan und die bösen Geister mit den gottlosen Menschen in das Feuer gestürzt; dort werden sie ewige Qualen erleiden.[3] Demnach „ist Justin, wie Tatian, Irenäus, Tertullian[4] der Ansicht, daß die Dämonen, solange die jetzige Weltordnung dauert, von sinnlichen Schmerzen frei sind, und daß sie die Feuerstrafe erst nach dem Weltgericht erleiden werden".[5]

---

den Apologeten hauptsächlich als ein Sieg Gott Vaters durch den Logos über die heidnischen Götter, d. h. über die Dämonen, den Ursprung alles Bösen, erschien. Vgl. hierzu Rivière, Le dogme de la Rédemption, Paris, 1905, 5. Teil, 1. Kap.: La Question des droits du démon, S. 372 f. Siehe Archambault Dial. II, 10 f. Anm., der darauf aufmerksam macht, daß die Mythologie, über die das Christentum siegte, eine andere Gestalt hat in der Darstellung eines Orientalen als eines Griechen. Die Gewalt über die Dämonen war „ein sehr lebendiges Charisma in der alten Kirche", solange sie gegen die heidnischen Götter zu kämpfen hatte. Vgl. zu dieser ganzen Frage Fr. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, Paderborn 1909 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III, Heft 1/2); H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1912, 1. Band, III. Kap. 2: „Der Kampf der Christen mit den Dämonen" 136—147.

[1] I. Ap. 49. Dial. 83; 91; 54.

[2] I. Ap. 45. II. Ap. 7.

[3] I. Ap. 28. II. Ap. 7, 8. Fragm. 2, 252, siehe oben S. 32 Anm. 3.

[4] Tatian. adv. Graec. 14. Iren. adv. haer. 5, 26, 2. Tertull. Apol. 27. S. auch L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie, Freiburg i. Br. 1896, 143 ff.

[5] Feder, a. a. O. 210. Bei Irenaeus (adv. haer. 5, 26, 2, übersetzt von E. Klebba, Kempten 1912, II, 223) heißt es: „Treffend sagte Justinus, daß niemals vor der Ankunft des Herrn Satan gewagt hat, Gott zu lästern, da ihm seine Verdammnis noch nicht bekannt war, weil dies nur in Parabeln und Allegorien von den Propheten über ihn verkündet war. Nach der Ankunft des Herrn aber erfuhr er aus den Worten Christi und der Apostel deutlich, daß das ewige Feuer dem bereitet ist, der mit freiem Willen von Gott sich abwendet, und allen, die ohne Buße in der Apostasie verharren. Durch solche Menschen nun lästert er den Gott,

In diesen ganzen Darlegungen Justins über die guten und bösen Geister sehen wir ihn eifrig bestrebt, seine Lehre auf das Zeugnis der Schrift und der christlichen Überlieferung zu stützen. Man merkt bei ihm das sichtliche Bemühen, eine christliche Geisterlehre der heidnischen seiner Zeit entgegenzustellen. Über das Verhältnis seiner Geisterlehre zu der heidnischen wird später gehandelt werden.

dem das Gericht zusteht, da er ja schon verdammt ist, und die Sünde seines Abfalls rechnet er seinem Schöpfer zu und nicht seinem eigenen Entschluß und Willen." S. auch Atzberger, a. a. O. 162.

Zweites Kapitel.

Die Engel- und Dämonenlehre Tatians.

1. Die Engellehre.

Wie Justin, so berichtet Tatian[1] weniger über die guten als über die bösen Engel. Seine Anschauungen über die Geister sind in der ganzen Apologie zerstreut. Beachtenswert ist schon, an welche Stelle er die Lehre von den Engeln

[1] Über Tatian vgl. O. Bardenhewer, Patrologie[3], Freiburg 1910, S. 46—49; Geschichte der altkirchlichen Literatur I[2], Freiburg 1913, 262—284. Dort ist auch die Literatur zu Tatian verzeichnet; zu derselben vgl. A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung seit 1880 (Straßburger theol. Studien, 1. Bd., 4, 5), Freiburg 1894, S. 92—97; derselbe, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900. 1. Abt. Die vornicänische Literatur (Straßburger theol. Studien, 1. Supplementband), Freiburg 1900, 235—242.

Zitiert wird im folgenden die „Oratio ad Graecos" nach der Ausgabe von E. Schwartz in „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack, 4. Bd., 1. Heft, Leipzig 1880. Zu Rate gezogen wurde die Ausgabe von J. C. Th. de Otto in seinem „Corpus Apologetarum christianorum Saeculi secundi", im 6. Band, Jena 1851 (zitiert in folgender Weise: Otto 6).

Reiches Material zur Erklärung der Oratio bieten die beiden Schriften von Aimé Puech: Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien (mit einer franz. Übersetzung und Anmerkungen). Paris 1903 (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris 17), kurz zitiert unter „Recherches"; 2. les Apologistes grecs du II[e] siècle de notre ére. Paris 1912, zitiert: „les Apologistes grecs". Benutzt wurden die Übersetzungen von A. Harnack (Gießener Universitätsprogramm 1884) und R. C. Kukula, Tatians Rede an die Bekenner des Griechentums (Bibliothek der Kirchenväter. Bd. 12). Kempten-München 1913, mit wertvollen Anmerkungen, die auf desselben Verfassers Schrift: Tatians sogenannte Apologie, Leipzig 1900, fußen. Im folgenden wird so zitiert: Kukula, Übersetzung.

setzt. Er bringt diese nicht etwa gleich nach der Lehre von Gott, sondern mitten in der Darstellung der Lehre von dem Menschen. Sobald er aber den Sündenfall der Menschen darzustellen beginnt, unterbricht er sich und fügt hier die Lehre von der Erschaffung der Engel ein, da diese ihm für die Darlegung des Sündenfalls der Menschen notwendig wird.[1] An dieser Stelle (im Kapitel 7) teilt er aber von den Engeln nur so viel mit, als ihm für seinen Zweck gerade notwendig erscheint. Später, Kap. 12—18, finden wir Tatians eigentliche Geisterlehre.

Tatian lehrt, daß der Logos die Engel erschaffen habe und zwar vor den Menschen: „Es wurde der Logos vor der Erschaffung der Menschen der Schöpfer der Engel."[2] Sie sind persönliche Wesen, mit Willensfreiheit begabt. Wie Justin, so betont auch Tatian diese Freiheit des Willens der Engel, um ihre Verantwortung und ihre Bestrafung begründen zu können. Mit dieser Freiheit des Willens[3] ist, das hebt er ausdrücklich hervor, nicht der Besitz des Guten von Natur aus verbunden. „Das Wesen des Guten hat nur Gott." Die Engel sind nicht im Guten gefestigt erschaffen, sondern sie müssen erst das Gute durch freie Willensentschließung

---

[1] So Puech, Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien, Paris 1903, S. 63: „Indem er die Ähnlichkeit der Natur zwischen den Menschen und den Engeln betont, da die einen wie die andern mit freiem Willen begabt, in gleicher Weise zum Guten und zum Bösen fähig sind, bereitet er uns durch einen bessern Übergang vor zu begreifen, wie wir aus unserm ursprünglichen Zustand gefallen sind."

[2] K. 7 (ed. Schwartz S. 7): *ὁ μὲν οὖν λόγος πρὸ τῆς τῶν ἀνδρῶν κατασκευῆς ἀγγέλων δημιουργὸς γίνεται.* Otto (6, 30⁴) glaubt, für *ἀνδρῶν* könne es wohl *ἀνθρώπων* heißen; *ἀνδρῶν* entspräche der poetischen Redeweise; der Irrtum könne leicht aus einem Versehen einer Abkürzung entstanden sein, da ja *ανῶν* gewöhnlich für *ἀνθρώπων* gesetzt worden sei. Diese Textänderung, die Otto nicht vornehmen wollte, ist vorgenommen von E. Schwartz in seiner Ausgabe (TU IV, 1, S. 7); vgl. dessen kritische Bemerkungen, a. a. O. S. 7 zu Zeile 11 u. 12.

[3] Vgl. Feuerstein, Die Anthropologie Tatians und der übrigen griech. Apolog. des 2. Jahrhunderts (Diss.), Münster 1906, S. 70: „Die Apologeten behandeln, dem Charakter der Apologie entsprechend und theologisch, mehr die sittliche Freiheit, Verpflichtung und Verantwortlichkeit, als philosophisch die Willensfreiheit ihrem Wesen nach."

vollbringen: „Das Charakteristische der Menschen und Engel ist die Freiheit; sie besitzen das Gute nicht von Natur aus, da dieses ausschließlich und allein bei Gott ist, von den Menschen aus freier Wahl vollbracht wird, damit der Böse mit Recht bestraft werde, da er durch seine Schuld böse geworden, der Gerechte aber seiner guten Taten wegen nach Verdienst gelobt werde, da er nach freiem Entschluß den Willen Gottes nicht übertreten hat. So verhält es sich mit den Engeln und Menschen."[1]

Schwer ist es, klar zu erkennen, was Tatian in der Frage nach der Geistigkeit der Engel gedacht hat. Wir können seine Anschauung über diesen Punkt nur dem entnehmen, was er von den gefallenen Engeln, den Dämonen sagt. Wenn er (Kap. 15) von den Dämonen, d. h. an dieser Stelle den gefallenen Engeln bemerkt: „Die Dämonen sind sämtlich ohne Fleisch; sie haben einen geistigen Organismus,

[1] K. 7, 3—4 (ed. Schwartz S. 7): *τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε τἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον, ὃ * * πλὴν μόνον παρὰ τῷ θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον, ὅπως ὁ μὲν φαῦλος δικαίως κολάζηται δι' αὑτὸν γεγονὼς μοχθηρός, ὁ δὲ δίκαιος χάριν τῶν ἀνδραγαθημάτων ἀξίως ἐπαινῆται κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ θεοῦ μὴ παραβὰς τὸ βούλημα. καὶ τὰ μὲν περὶ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.* Wenn auch das Verständnis dieses Textes kaum Schwierigkeiten bereitet, so ist es doch nicht leicht, die im Texte oben bei * * vorhandene Lücke richtig zu ergänzen. Kukula (Tatians sogenannte Apologie, S. 22 f.) schlug *ὃ ⟨μὲν οὔκ ἐστιν ὄν⟩* als diejenige Ergänzung vor, die am besten paläographisch der Lücke entspreche; Puech bemerkt jedoch dazu (Recherches S. 117, n.), es sei schwerlich anzunehmen, daß Tatian *οὔκ ἐστιν ὄν* geschrieben habe; die angeblichen Beispiele, die Kukula zitiere, seien nicht beweiskräftig. Schwartz schlägt vor zu ergänzen *ὃ ⟨τέλειον μὲν ἴσμεν ὑπάρχον οὐδαμοῦ⟩ πλὴν μόνον παρὰ τῷ θεῷ* (a. a. O. S. 7). Diese Ergänzung hat sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich, da, wie auch Puech zugibt, sie sehr gut in den Sinn paßt und auch das *τέλειον* in richtigen Gegensatz zu *ἐκτελειούμενον* stellt. Textkritisch ist auch noch eine andere Bemerkung zu machen; oben haben wir mit Schwartz und Puech *πλήν* gelesen; *πλήν* hatten auch schon Gesner, Morell, Worth vorgeschlagen. Otto (6, S. 31[6]) liest *πάλιν* statt *πλήν*; dieses *πάλιν* würde dann darauf hindeuten, daß es sich mit dem Besitz der *φύσις τἀγαθοῦ* ebenso verhalte wie mit dem Besitz der Unsterblichkeit, die, wie Tatian im Anfang desselben Kapitels lehrt, der Mensch nur dadurch besitzt, daß Gott ihn daran teilnehmen läßt.

wie von Feuer oder Luft“[1] und demnach schon von den gefallenen Engeln grob materielle Körperlichkeit ausschließt und ihnen eine luft- oder feuerartige Konstitution zuweist, so wird er sicherlich den guten Engeln keine gröbere Natur zugeschrieben haben. Die Engel sind also nach Tatian geistige Wesen, zwar nicht rein geistig, sondern mit allerfeinster Materie ausgestattet.

Diese Anschauung klingt auch an in der merkwürdigen Äußerung in Kap. 12: „Es ist also ein Geist in den Gestirnen, ein Geist in den Engeln, ein Geist in den Pflanzen und den Gewässern, ein Geist in den Menschen, ein Geist in den Tieren, und, obschon er einer und derselbe ist, so hat er in sich selber Unterschiede. Dieses behaupten wir, nicht auf Grund nichtigen Geschwätzes und gestützt auf reine Vermutungen, noch auf Grund sophistischer Künstelei, vielmehr auf Grund der Sprüche einer göttlichen Kundgebung; eilt also herzu, wenn ihr sie lernen wollt.“[2] Um diesen Text richtig zu verstehen, muß man die Stelle in Kap. 4, § 3 u. 5 heranziehen: „Ein Geist ist Gott, aber nicht der der Materie inhärierende (immanente) Geist, sondern der Schöpfer der in der Materie waltenden Geister und Formen . . . Der Geist, der in der Materie waltet, ist geringer als der göttliche Geist; weil er der Seele gleichgeartet ist, so darf er auch nicht wie der vollkommene Gott verehrt werden.“[3] Dieser

---

[1] K. 15 (ed. Schwartz S. 16): *δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρὸς καὶ ἀέρος.* Kukula überträgt in seiner Übersetzung (Kempten 1913, S. 44) diese Stelle merkwürdigerweise so: „ . . . einen geistigen Organismus wie von Rauch und Nebel.“

[2] K. 12 (ed. Schwartz S. 13 f.): *Ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσιν, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζῴοις· ἓν δὲ ὑπάρχον καὶ ταὐτὸν διαφορὰς ἐν αὑτῷ κέκτηται. ταῦτα δὲ ἡμῶν λεγόντων οὐκ ἀπὸ γλώττης οὐδὲ ἀπὸ τῶν εἰκότων ⟨οὐδὲ ἀπ᾽⟩ ἐννοιῶν συντάξεώς τε σοφιστικῆς, θειοτέρας δέ τινος ἐκφωνήσεως λόγοις καταχρωμένων [οὓς] οἱ βουλόμενοι μανθάνειν σπεύσατε.*

[3] K. 4 (ed. Schwartz S. 5): *πνεῦμα ὁ θεός, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής, ἀόρατός τε καὶ ἀναφής, αἰσθητῶν καὶ ὁρατῶν αὐτὸς γεγονὼς πατήρ. . . . πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον, ἔλαττον ὑπάρχον τοῦ θειοτέρου πνεύματος, ὥσπερ δὲ τῇ ὕλῃ παρωμοιώμενον, οὐ τιμητέον ἐπ᾽ ἴσης τῷ*

Geist, den man wohl als Weltseele[1] bezeichnen kann (*ψυχή* nennt ihn Tatian in Kap. 12), wird im Kap. 4 deutlich von Gott unterschieden. Wenn Tatian Gott zwar mit *πνεῦμα* bezeichnet, so läßt er es sich doch angelegen sein, einer Gleichsetzung Gottes mit dem die Materie durchdringenden *πνεῦμα* der Stoiker vorzubeugen, da er selbstverständlich nichts von dem Pantheismus der Stoiker hinübernehmen will.[2] Diese Weltseele ist von viel geringerer Ordnung als

τελείῳ θεῷ. Auch an dieser Stelle: „*ὥσπερ δὲ τῇ ὕλῃ*“ findet sich eine der bei Tatian zahlreichen Textschwierigkeiten. Schwartz liest *τῇ ὕλῃ*; Wilamowitz schlägt *ψυχὴ τῇ ὕλῃ* vor; die beiden Handschriften (Mutinensis u. Parisinus) haben *ψυχηι*. In der Anmerkung zu dieser Stelle sagt Puech (Recherches S. 113[4]): „Tatien distingue deux sortes d'esprits, et plus bas, chapitre XII (cf. Recherches, p. 65), il appelle, en général, celui de la seconde catégorie, *ψυχή*, par opposition à l'esprit saint. Ici, il semble que, n'ayant pas encore donné de définition précise, il veuille faire comprendre ce qu'il appelle le *πνεῦμα τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον*, cette sorte d'âme du monde, par la comparaison avec l'âme humaine, principe vital du corps. C'est du moins le seul sens qu'on puisse donner au texte, s'il n'est pas altéré; il l'est peut-être.“ Kukula übersetzt *πνεῦμα* in Kap. 12 mit „Lebensgeist“.

[1] „Diese Lehre von einem die Materie durchwaltenden Geist findet sich bei den christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts sonst nicht.“ Harnack, Die Apologie des Tatian, S. 51, Anm.

[2] Zum Verständnis einiger Stellen aus der Rede Tatians, die im folgenden besprochen werden, mag es dienlich sein zusammenzufassen, was er mit *πνεῦμα* bezeichnet. Zunächst bezeichnet er mit *πνεῦμα ὑλικόν* jenes niedere oder materielle Pneuma, das durch die ganze materielle Welt diffundiert ist, das gewissermaßen Teile hat, die sich in den einzelnen Dingen finden, die sich aber auch ihrer Qualität und ihrer Vollkommenheit nach unterscheiden, die Weltseele der stoischen Lehre. Aus diesem Pneuma bestehen die Dämonen; zu demselben gehört auch die niedere menschliche Seele.

Neben dieser *ψυχή* findet sich im Menschen ein Pneuma, das seiner Natur und seiner Herkunft nach einer andern, höhern Ordnung angehört als jenes *πνεῦμα ὑλικόν*, nämlich das *πνεῦμα δυνατώτερον* oder *πνεῦμα θειότερον*, das dem Menschen von Gott gegeben wird, durch das der Mensch *εἰκών* und *ὁμοίωσις* Gottes ist, das im Menschen bleibt, solange er sich ohne Sünde hält. (Siehe weiter unten S. 43[8].) Dieses *πνεῦμα* geht aus von dem *θεῖον πνεῦμα*, mit dem Tatian sowohl das göttliche Wesen als auch die dritte Person in der Gottheit bezeichnet. Vgl. hierzu die Untersuchungen von Puech, Les Apologistes grecs, S. 327—336 (= Appendice V: La notion de *πνεῦμα* chez les apologistes du IIe siècle), besonders S. 334 f.

der göttliche Geist und weist verschiedene Grade von Vollkommenheit auf. Das Weltall wird von Tatian, der sich hier der stoischen Lehre von den *λόγοι σπερματικοί* anschließt, als Organismus aufgefaßt, der viele Teile hat, die aber verschiedenen Wertes sind. Alle diese Teile aber werden belebt und zu einer Einheit zusammengeschlossen durch die von Gott geschaffene Weltseele, die gewissermaßen viele Teile aufweist, die sich in den einzelnen Geschöpfen finden. Wenn nun dieser in der Materie waltende Geist[1] sich auch in den Engeln findet, wie in den Menschen, Tieren, Pflanzen, Gestirnen usw., so ist es klar, daß Tatian auch die Engel als materielle Wesen betrachtet, wenn er ihnen auch die allerfeinste Materie zuschreibt. Es zeigt sich also auch hier, daß einerseits reine Geistigkeit nur Gott, nicht aber einem Geschöpfe zugeschrieben wird, daß anderseits die Bedeutung des Begriffes *πνεῦμα* bei den älteren christlichen Schriftstellern nicht eindeutig bestimmt ist, da mit *πνεῦμα* sowohl die reingeistige Natur Gottes als auch das Wesen der Engel, „die ihren Geist aus der Materie erhalten haben," bezeichnet wird. (Über die Frage der Materialität der gefallenen Engel bei Tatian wird unten des näheren gehandelt werden.)

Noch an einer andern Stelle vertritt Tatian die Anschauung, daß die Engel ‚ihren Geist aus der Materie erhalten' haben. Wenn dieser Text auch manche Dunkelheit enthält, so ist doch eines ziemlich sicher, daß der Apologet, wenn er hier den Ausdruck ‚Dämonen' anwendet, doch auch von den guten Engeln spricht: „Wie dem auch sein mag, so sind nun die Dämonen, wie ihr sie nennt, die aus der Materie gebildet sind und den Geist, der aus der Materie stammt, erhalten haben, sittlich verdorben und lüstern geworden; die einen von ihnen wandten sich dem Reineren zu, die anderen erwählten sich das Niedrigste in der Materie und führen ein Leben, das ihr ähnlich ist."[2] Unter denjenigen

[1] Über die Beziehung dieser Anschauung Tatians von der Weltseele zur Lehre der Stoiker vgl. Puech, Recherches, 65 ff. Les Apologistes grecs S. 328.

[2] Kap. 12 (ed. Schwartz S. 13): *ὅμως δ'οὖν καὶ οἱ δαίμονες, οὓς ὑμεῖς οὕτω φατέ, σύμπηξιν ἐξ ὕλης λαβόντες κτησάμενοί τε πνεῦμα*

von ihnen, welche ‚sich dem Reineren[1] zuwandten', darf man wohl die guten Engel verstehen. Es geht dies daraus hervor, daß Tatian an dieser Stelle nicht schlechthin von den Dämonen spricht, sondern ausdrücklich hinzufügt, wie ihr, d. h. die Griechen, sie nennt, die ja mit Dämonen auch gute Geister bezeichneten, ferner daraus, daß er diese Dämonen (im Sinne der Griechen) in zwei Klassen teilt, von denen die einen das Reinere, die anderen aber das Niedrige erwählten. Es bleibt also auch angesichts dieses Textes bestehen, daß Tatian die Engel aus der allerfeinsten Materie geschaffen sein läßt und daß nach ihrem Falle die sündigen Engel tiefer sanken und sich ganz in die niedrigste Materie verstrickten.

τὸ ἀπ' αὐτῆς ἄσωτοι καὶ λίχνοι γεγόνασιν, οἱ μέν τινες αὐτῶν ἐπὶ τὸ καθαρώτερον τραπέντες, οἱ δὲ τῆς ὕλης ἐπιλεξάμενοι τὸ ἔλαττον καὶ κατὰ τὸ ὅμοιον αὐτῇ πολιτευόμενοι. τούτους δέ, ἄνδρες Ἕλληνες, προσκυνεῖτε γεγονότας μὲν ἐξ ὕλης, μακρὰν δὲ τῆς εὐταξίας εὑρεθέντας. — Zu den Worten: «*δαίμονες οὓς ὑμεῖς οὕτω φατέ*» findet sich bei Migne, P. gr. 6, 831[9] folgendes Scholion: „Videtur daemonum nomine angelos bonos et malos designare. Nam si malos tantum, non diceret Gentilibus: Daemones quos ita appellatis, quippe cum Christianorum proprium esset daemonum nomen malis angelis tribuere." — Am Anfang dieses Textes liest Kukula (Tatians sogenannte Apologie 25 f.) *ὁμῶς* statt *ὅμως*. Ebenso muß Harnack gelesen haben, der (a. a. O. 22) übersetzt: „Ebenso haben nun auch die Dämonen . . ." Puech rechtfertigt gegenüber Kukula die Lesart *ὅμως*, die auch in unserer Übersetzung verwertet ist, und „die auch durch die Partikeln *δ'οὖν* bestätigt zu werden scheint". Vgl. Recherches S. 124, Anm. 2. In seiner Übersetzung der Apologie Tatians (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 12, Kempten-München 1913, S. 213) hält Kukula an *ὁμῶς* fest und überträgt: „Gleich den Menschen haben also auch die Dämonen, wie ihr sie nennt, eine materielle Konstitution mit einem materiellen Geist erhalten und sind sündhaft und üppig geworden, da sich nur einige von ihnen der Reinheit zuwandten, die andern aber den Schmutz der Materie wählten und demgemäß ihren Wandel einrichteten."

[1] Hierzu wird aus dem Codex Reg. 1 bei Migne, P. gr. 6, 832[11] folgendes Scholion angeführt: „*Τοῦτο Πλατωνικόν, εἰς δύο διαιρεῖν εἴδη τοὺς δαίμονας, ἀϋλοτέρους καὶ ὑλικωτέρους, καὶ τοὺς μὲν ἀϋλοτέρους ἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δὲ ὑλικωτέρους πονηροὺς καὶ κακοποιούς.* Wenn auch hier die guten Engel gemeint sind, so braucht man nicht gleich mit Arethas einen platonischen Einfluß zu sehen; vgl. Puech, Recherches, S. 124[8].

So würde sich nun die Frage erheben: Wie denkt sich Tatian den Fall der Engel? Damit wäre der Anfang zur Darstellung seiner Lehre von den bösen Geistern gegeben, denn mehr über die guten Engel, als eben angegeben ist, erfahren wir nicht von Tatian, auch nichts darüber, welche Tätigkeit er den Engeln zuschreibt. Ob in seiner nicht erhaltenen Schrift *Περὶ ζῴων*[1] etwas eingehender über die Engel gehandelt war, kann nicht ausgemacht werden.

2. Die Dämonologie.[2]

Den Fall der Engel erzählt Tatian im Kap. 7[3]: „Die Kraft des Logos hatte aber in sich die Fähigkeit, das vorauszusehen, was sich ereignen werde nicht durch das Fatum, sondern durch freie Entschließung der Wählenden, und so sagte er den Ausgang der kommenden Ereignisse voraus, verhinderte die Bosheit durch Verbote, lobte aber diejenigen, die gut bleiben würden. Und als die Menschen ⟨und die

[1] Auf diese Schrift *Περὶ ζῴων* beruft sich Tatian selbst im Kap. 15 der Oratio; vgl. Puech, Recherches, S. 128[2]. — Ferner beruft sich Tatian im Kap. 16 (ed. Schwartz S. 16 f.) auf eine Schrift, in der er die Natur der Dämonen behandelt haben will, besonders den Nachweis, daß sie nicht die Seelen verstorbener Menschen seien. Vgl. unten S. 47, Anm. 6. Siehe auch Bardenhewer, Patrologie[3], S. 49. — Geschichte der altkirchl. Literatur I[2] a. a. O.

[2] Vgl. hierzu R. Heinze, Tertullians Apologeticum. (Berichte über d. Verhdl. der k. Sächs. Ges. der Wissensch. 62. Bd.) S. 391 f.

[3] Kap. 7 (ed. Schwartz S. 7 f.): *ἡ δὲ τοῦ λόγου δύναμις ἔχουσα παρ' ἑαυτῇ τὸ προγνωστικὸν * * τὸ μέλλον ἀποβαίνειν οὐ καθ' εἱμαρμένην τῇ δὲ τῶν αἱρουμένων αὐτεξουσίῳ γνώμῃ, τῶν μελλόντων προὔλεγε τὰς ἀποβάσεις καὶ τῆς μὲν πονηρίας κολαστὴς ἐγίνετο δι' ἀπαγορεύσεων, τῶν δὲ μενόντων ἀγαθῶν ἐγκωμιαστής. καὶ ἐπειδή τινι φρονιμωτέρῳ παρὰ τοὺς λοιποὺς ὄντι διὰ τὸ πρωτόγονον συνεξηκολούθησαν καὶ θεὸν ἀνέδειξαν οἱ ἄνθρωποι καὶ ⟨ἄγγελοι⟩ τὸν ἐπανιστάμενον τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ, τότε ἡ τοῦ λόγου δύναμις τόν τε ἄρξαντα τῆς ἀπονοίας καὶ τοὺς συναπολουθήσαντας τούτῳ τῆς σὺν αὐτῷ διαίτης παρῃτήσατο. καὶ ὁ μὲν κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ γεγονὼς χωρισθέντος ἀπ' αὐτοῦ τοῦ πνεύματος τοῦ δυνατωτέρου θνητὸς γίνεται· διὰ δὲ τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἄγνοιαν ὁ πρωτόγονος δαίμων ἀποδείκνυται καὶ τοῦτον οἱ μιμησάμενοι τούτου δὲ τὰ φαντάσματα δαιμόνων στρατόπεδον ἀποβεβήκασι καὶ διὰ τὸ αὐτεξούσιον τῇ σφῶν ἀβελτερίᾳ παρεδόθησαν.*

Engel〉[1] einem, der als Erstgeborener[2] klüger war als die übrigen, gefolgt waren und ihn, obwohl er sich gegen Gottes Gesetz empört hatte, für Gott hielten, da schloß die Kraft des Logos sowohl den Urheber dieses tollen Frevels als auch die, die seine Anhänger geworden waren, von seinem Umgange aus;[3] und dieser (der Mensch), der nach dem Bilde Gottes geschaffen war, wurde sterblich, da sich von ihm der mächtigere Geist[4] trennte; durch seine Übertretung und seine

---

[1] Schwartz fügt zu *οἱ ἄνθρωποι 〈ἄγγελοι〉* hinzu. Vgl. dazu Puech, Recherches 107³: „Man kann versucht sein, es zu tun wegen des *καί*, das in den Handschriften dem *τὸν ἐπανιστάμενον* vorausgeht, und das schwer zu erklären ist."

[2] Vgl. Gen. 3, 1: *ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὧν ἐποίησε κύριος ὁ θεός.* Der Teufel war also nach Tatian der Erstgeborene unter den Engeln und darum der Klügste unter ihnen. Vgl. Otto 6, 32[10], wo des Maranus Hinweis mitgeteilt wird, Tatian habe wohl Job 40, 14 im Auge gehabt; die alten Erklärer hätten die Worte: *τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, [πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ]* vom Teufel verstanden. Daniel leite die Entstehung dieser Ansicht daher, daß die alten Christen die Heidengötter für die Dämonen hielten: wie nämlich unter den Göttern Jupiter durch Alter und Macht die übrigen überragt habe, so wäre auch der älteste und mächtigste Teufel Fürst der Dämonen genannt worden. Tatian schreibt im Kap. 8: *οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Διός.*

[3] Inwiefern dieser Ausschluß erfolgte, das gibt Tatian genauer an im Kap. 20: „Aus ihrer Behausung wurden die Dämonen verstoßen, ausgetrieben wurden die ersten Menschen; jene wurden aus dem Himmel herabgestürzt, diese von der Erde vertrieben; aber nicht von dieser Erde, sondern aus einer herrlicheren Ordnung der Dinge als der gegenwärtigen." *μετῳκίσθησαν 〈γὰρ〉 οἱ δαίμονες, ἐξωρίσθησαν δὲ οἱ πρωτόπλαστοι· καὶ οἱ μὲν ἀπ' οὐρανοῦ κατεβλήθησαν, οἱ δὲ ἀπὸ γῆς μὲν ἀλλ' οὐ [κ ἐκ] ταύτης, κρείττονος δὲ τῆς ἐνταυθοῖ διακοσμήσεως* (= aus dem Paradiese). ed. Schwartz S. 22. Kukula bemerkt in seiner Übersetzung (S. 53[1]) hierzu, diese Vorstellung kongruiere mit den griechisch-römischen Mythen vom Goldenen Zeitalter und Reiche Saturns.

[4] Über dieses Pneuma, sowie über Tatians Psychologie vgl. weiter unten. Otto führt an dieser Stelle (6, 33[12]) die Bezeichnungen an, die Tatian für dieses Pneuma gibt: *θεοῦ μοῖρα, τὸ θεῖον πνεῦμα* (K. 13), *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* (K. 13), *πνεῦμα τὸ οὐράνιον* (K. 20). Was Tatian mit diesem Pneuma meint, geht hervor aus Kap. 12 (ed. Schwartz S. 12): *Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή, τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις· ἑκατέρα δὲ παρὰ*

Verkennung (*ἄγνοια* = sein Nichtkennenwollen)[1] wurde der Erstgeborene zum Dämon, und diejenigen, welche diesen nachgeahmt hatten,[2] nämlich seine Vorspiegelungen, sind das Heer der Dämonen, und wegen ihres freien Willens ihrer eigenen Torheit überlassen worden."

Puech bezeichnet diese Erzählung des Engelfalles als „merkwürdig und sehr dunkel".[3] Zunächst fällt hier die große Verschiedenheit in der Erklärung des Falles der Engel gegenüber der Erklärung Justins auf: Tatian sagt nichts von der Versündigung der Engel mit irdischen Frauen. Er sieht den Fall des Erstgeborenen der Engel in einer freiwilligen Auflehnung gegen Gott und den der übrigen Engel darin,

---

τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μέν τι ὦσιν ὑλικοί, τὸ δὲ ἀνώτεροι τῆς ὕλης. Wir wissen, daß es zwei verschiedene Arten von Geistern gibt, von denen die eine Seele (*ψυχή*) heißt, von denen die andere vorzüglicher als die Seele ist, das Bild und Gleichnis Gottes; beide fanden sich bei den ersten Menschen, so daß diese zum Teil materiell, zum Teil höher als die Materie waren.

[1] *διὰ δὲ τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἄγνοιαν.* Otto (6, 34[13]) schlägt vor, die Partikel *καὶ* epexegetisch aufzufassen; die *παράβασις* wäre zu finden in *ἀγνοίᾳ* „in ignoratione veri dei, dum divinum cultum primogenitus angelorum sibi arrogaret".

[2] Die betreffende Stelle des griechischen (oben S. 43, Anm. 3 zitierten) Textes kann mit verschiedener Interpunktion gelesen werden, wobei sich dann auch ein in etwas verschiedener Sinn ergibt. Die Abteilung und Ordnung des Textes, nach der unsere Übersetzung sich richtet, ist folgende: *. . . ὁ πρωτόγονος δαίμων ἀποδείκνυται, καὶ τοῦτον οἱ μιμησάμενοι, τούτου δὲ τὰ φαντάσματα, δαιμόνων στρατόπεδον ἀποβεβήκασιν, . . .* „Diejenigen, die ihn, nämlich seine ‚Phantasmata', Vorspiegelungen, nachgeahmt haben, sind das Heer der Dämonen geworden" wäre dann die entsprechende Übersetzung; das „*δέ*" wäre dann als erklärend aufzufassen, wie es schon Otto (6, 34[14]) vorschlägt und begründet. — Schwartz hat folgende Interpunktion, die wir oben S. 43, Anm. 3 absichtlich nicht aufgenommen haben: *. . . ὁ πρωτόγονος δαίμων ἀποδείκνυται καὶ τοῦτον οἱ μιμησάμενοι. τούτου δὲ τὰ φαντάσματα δαιμόνων στρατόπεδον ἀποβεβήκασι. . . .* Der so abgeteilte Text wäre folgendermaßen zu übersetzen: „ . . . Der Erstgeborene wurde zum Dämon und die, die ihn nachgeahmt haben (scil. wurden zu Dämonen). Dessen *φαντάσματα* (= Vorspiegelungen oder Geister, Gespenster?) sind das Heer der Dämonen geworden"; hier stände alsdann *φαντάσματα* in persönlichem Sinne. Die erstere Art der Satzabteilung scheint den Vorzug zu verdienen.

[3] Recherches S. 63.

daß sie in dieser Auflehnung gegen Gott dem Erstgeborenen folgten. Es wird nicht deutlicher gesagt, worin diese Auflehnung bestand; sie wird *ἄγνοια θεοῦ*, eine Verkennung Gottes, ein Gott nicht anerkennen wollen genannt. Kap. 12, 8. 9 sagt Tatian über die Stellung der Dämonen zu Gott: „ . . . Sie haben sich von der rechten Ordnung offenbar weit entfernt. Sie erkühnten sich, selbst auf die Gottheit Raubanfälle zu machen, nachdem sie sich in ihrer Torheit stolzer Aufgeblasenheit hingegeben und alle Zügel abgeworfen hatten.“[1]

Wenn man nun zu dieser eben zitierten Stelle aus Kap. 4 die Äußerungen Tatians in Kap. 12 stellt, dann ergibt sich eine nicht zu leugnende Unklarheit darüber, worin er die Ursache des Falles der Engel erblickt hat. Wenn es in Kap. 12 heißt (nach der Übersetzung von Kukula): „Es haben die Dämonen, wie ihr sie nennt, eine materielle Konstitution mit einem materiellen Geist erhalten und sind sündhaft und üppig geworden, da sich nur einige von ihnen der Reinheit zuwandten, die anderen aber den Schmutz der Materie wählten und demgemäß ihren Wandel einrichteten,“ und wenn, wie oben ausgeführt wurde, unter den Engeln, die sich dem Reineren zuwandten, die guten zu verstehen sind, dann gewinnt es doch den Anschein, als ob Tatian den Fall der Engel hier in dem Hinabsinken zur Materie gesehen habe.

Als wahrscheinliche Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs — und diese Lösung wird wohl anzunehmen sein — wird vorgeschlagen,[2] daß die gefallenen Engel erst nach ihrem Abfall von Gott sich der niedrigeren Materie zuwandten. Da ja Tatian auch den guten Engeln eine allerdings allerfeinste Materie zuschreibt und sie sich dem Reineren zuwenden läßt, so deutet er damit wohl an, daß diejenigen Engel, die sich gegen Gott aufgelehnt hatten, nach ihrer

[1] Kap. 12 (ed. Schwartz S. 13) *οἱ γὰρ προειρημένοι τῇ σφῶν ἀβελτερίᾳ πρὸς τὸ κενοδοξεῖν τραπέντες καὶ ἀφηνιάσαντες λῃσταὶ θεότητος γενέσθαι προὐθυμήθησαν.* — Otto (6, 57[14]) bemerkt zu dieser Stelle: „Quippe superbia impulsi daemones, dii Gentilium, divinum sibi cultum arrogabant.“

[2] So Puech, Recherches 67.

Empörung sich dem Niedrigsten zuwandten, so daß „sie nun ein Leben führten, das der Materie ähnlich ist". Diese gefallenen Engel hatten also ursprünglich eine Konstitution aus der feinsten Materie.[1] Nach dem Falle aber sanken sie tief, ja sie vereinigten sich mit dem Niedrigsten in der Materie, so daß „sie sogar Spiegelbilder der Materie und der Bosheit sind",[2] daß sie „nach ihrer Vertreibung aus dem Himmel Genossen dessen, was da auf der Erde kriecht und im Wasser schwimmt, und der Vierfüßer auf den Bergen wurden",[3] ja daß sie, da sie nach ihrem Falle auf die Erde herabgestürzt worden sind,[4] „irdische Wesen"[5] genannt werden können.

Hier sollen die Ansichten über das Wesen der Dämonen eingeführt werden, die Tatian ausdrücklich zurückweist. Vor allem will er nichts von der Theorie wissen, nach der die Dämonen die Seelen der verstorbenen Menschen sind. Er begründet die Ablehnung dieser Theorie folgendermaßen:[6] „Die Dämonen aber, welche die Menschen beherrschen, sind nicht die Seelen der Menschen; wie könnten sie auch, nachdem sie gestorben sind, tatkräftig werden? Man müßte denn etwa annehmen, daß der Mensch während seines Lebens zwar unvernünftig und machtlos wäre, dadurch aber, daß er stirbt, für die Zukunft eine wirksamere Kraft erhalte. Doch

---

[1] „C'est une matière ténue comme le principe igné des stoiciens." Puech, Recherches 67.

[2] Kap. 15 (ed. Schwartz S. 17): *τῆς γὰρ ὕλης καὶ πονηρίας εἰσὶν ἀπαυγάσματα.* Hebr. 1, 3 wird Christus *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* genannt. Ob Tatian auf diese Stelle angespielt hat, ist zweifelhaft. Vgl. Otto 6, 70, Anm. 16; Kukula, Übersetzung, S. 45.

[3] Kap. 9 (ed. Schwartz S. 9): *τὰ γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς ἑρπετὰ καὶ τὰ ἐν τοῖς ὕδασι νηκτὰ καὶ τὰ ἐπὶ τοῖς ὄρεσι τετράποδα, μεθ' ὧν ἐποιοῦντο τὴν δίαιταν ἔκβλητοι τῆς ἐν οὐρανῷ διαίτης γεγενημένοι.*

[4] Siehe oben S. 44, Anm. 3.

[5] Kap. 12: *γεγονότας ἐξ ὕλης* (ed. Schwartz S. 13).

[6] Kap. 16 (ed. Schwartz S. 17): *δαίμονες δὲ οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες οὐκ εἰσιν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί. πῶς γὰρ ἂν γένοιντο δραστικαὶ καὶ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν χωρὶς εἰ μὴ ζῶν μὲν ὁ ἄνθρωπος ἀνόητος καὶ ἀδύνατος γένοιτο, νεκρὸς δὲ γενόμενος λοιπὸν δραστικωτέρας πιστεύοιτο μεταλαμβάνειν δυνάμεως; ἀλλ' οὔτε τοῦθ' οὕτως ἐστὶν, ὡς ἐν ἄλλοις ἀπεδείξαμεν.*

dies ist nicht der Fall, wie wir anderswo bewiesen haben." Auch Justin[1] hatte diese Theorie bekämpft.

Außerdem lehnt Tatian die Auffassung der Dämonen als Naturkräfte ab;[2] er hält an der Realität der Dämonen und an der Wahrheit der über sie berichteten Mythen ausdrücklich fest und verwirft deren allegorische Deutung.[3] „Laßt euch von mir überzeugen, ihr Griechen, und deutet eure Mythen und Götter nicht um; denn wenn ihr das zu tun wagt, so wird die Gottheit, wie ihr sie habt, aufgehoben, nicht nur von uns, sondern auch von euch selbst. Sind nämlich die bei euch geltenden Dämonen wirklich so beschaffen, wie sie geschildert werden, so sind sie sittlich schlecht; verwandelt man sie aber in Naturkräfte, so sind sie überhaupt nicht das, was sie ihrem Namen nach sein sollen. Die (göttliche) Wesenheit der Gestirne (so Kukula) zu verehren, dazu würde ich mich nicht überreden lassen, möchte ich auch keinen anderen überreden."

Wenn wir also zusammenfassen, was Tatian von der Natur der Dämonen lehrt, so ergibt sich: Die Dämonen sind Engel, die sich dem Erstgeborenen unter ihnen bei seiner aus Stolz erfolgten Auflehnung gegen Gott angeschlossen haben,[4] die zur Strafe aus dem Himmel gestoßen wurden,

---

[1] I Ap. 18.

[2] Puech, Recherches S. 72. — Ebenda Anm. 3: „Il prend pour exemple (der allegorischen Deutung) non, comme on s'y attendrait, les stoiciens, mais l'Épicurien Métrodore de Lampsake."

[3] Kap. 21 (ed. Schwartz S. 23 f.): *πείσθητέ μοι νῦν, [ὦ] ἄνδρες Ἕλληνες, μηδὲ τοὺς μύθους μηδὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσητε· κἂν γὰρ τοῦτο πράττειν ἐπιχειρήσητε, θεότης ἡ καθ' ὑμᾶς ἀνῄρηται καὶ ὑφ' ἡμῶν καὶ ὑφ' ὑμῶν. ἢ γὰρ τοιοῦτοι παρ' ὑμῖν ὄντες οἱ δαίμονες ὁποῖοι καὶ λέγονται, φαῦλοι τὸν τρόπον εἰσίν, ἢ μεταγόμενοι πρὸς τὸ φυσικώτερον οὔκ εἰσιν οἷοι καὶ λέγονται. σέβειν δὲ τῶν στοιχείων τὴν ὑπόστασιν οὔτ' ἂν πεισθείην οὔτ' ἂν πείσαιμι τὸν πλησίον.* — Über die Bedeutung von *στοιχεῖον* vgl. H. Diels, Elementum, Berlin 1899; M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, 227—230; A. Lemonnyer, A propos des sens divers de *στοιχεῖα* (Rev. des sciences philos. et théol. 1907, 505 f.); Fr. Pfister, Die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* in den Briefen des Apostels Paulus (Philologus 69 [N. F. 23] 1910, 411—427).

[4] Kap. 7, vgl. oben Seite 43, Anm. 3.

sich tiefer in die niedrige Materie verstrickten und unter die Herrschaft der Begierden und Lüste geraten sind. Gottes Ehre wollen sie sich aneignen und erstreben es, von den Menschen göttlich verehrt zu werden. Die griechischen Götter sind nichts anderes als diese Dämonen; Jupiter, der oberste Gott, ist der Erstgeborene der Dämonen. Tatian scheint zu glauben, daß jede einzelne, an einem bestimmten Ort verehrte Gottheit ein anderer Dämon sei, der dort seine Übeltaten vollbringe.[1]

Wie denkt sich Tatian das Wirken der Dämonen? Wie Justin, so führt er alles Böse und alles Unglück auf die Dämonen zurück. Nachdem sie von Gott abgefallen waren, suchten sie durch listige Vorspiegelungen und Täuschungen auch die Menschen in diesen Fall hineinzuziehen.[2] Das ist ihnen auch geglückt. Wenn man die oben angeführte Stelle genau betrachtet, so erkennt man, daß hier Tatian den Bericht der Genesis von der Verführung der ersten Menschen durch die Schlange vor Augen hat, wenn auch nur ein einziges Wort, *φρονιμωτέρῳ*, womit der Führer der gefallenen Engel charakterisiert wird, an den biblischen Text direkt erinnert. Nach dieser Stelle besteht die Sünde der Stammeltern darin, daß sie sich von dem klügsten und erstgeborenen der gefallenen Engel verführen ließen, ihn als Gott anzuerkennen. Darum sagt Tatian (Kap. 8, 1):[3] „Der Anlaß

[1] Kap. 29 (ed. Schwartz S. 30): . . . *ἄλλον τε ἀλλαχῇ δαίμονα κακοπραγίας ἐπαναστάσεις πραγματευόμενον.*

[2] Siehe oben Seite 43, Anm. 3. Otto zitiert hierzu (6, 33[11]) folgende Bemerkung Hase's: „Es liegt in dieser Ansicht, daß der Sündenfall des Teufels dem des Menschen unmittelbar voranging, und steht nichts entgegen, daß sich jener zunächst in der Verführung zu diesem äußerlich betätigt habe, wie Justin (Tryph. 124) und Tatian (c. Graec. c. 7) es auffassen, letzterer jedoch die mosaische Erzählung hier nicht voraussetzend, sondern ein sich Anbetenlassen des erstgeborenen Engels als Gott, der dadurch zum Teufel ward."

[3] Kap. 8 (ed. Schwartz S. 8): *ὑπόθεσις δὲ αὐτοῖς τῆς ἀποστασίας οἱ ἄνθρωποι γίνονται.* — Vgl. hierzu Justin, Dial. c. Tr. 124; Iren., Adv. haer. III 23, 8: „Serpens initium et materiam apostasiae suae habens hominem." Otto (6, 35) übersetzt: „Materia autem defectionis iis homines sunt." Puech (Recherches 117): „Les hommes sont devenus la matière de leur défection."

des Abfalls sind ihnen die Menschen geworden," oder wie Kukula übersetzt: „Gegenstand ihrer Verführungskunst aber wurden die Menschen." Tatian zählt nun verschiedene Mittel auf, welche die Dämonen anwandten, um die Menschen von Gott abwendig zu machen und für sich selbst von den Menschen göttliche Ehren zu erlangen. Als erstes dieser Mittel wird die Astrologie genannt; diese haben sie gleich nach der Verführung der ersten Menschen erfunden. Von dieser Verführung wird in Kap. 7 berichtet; gleich danach (Kap. 8) fährt Tatian fort[1]: „Sie ließen die Menschen eine Tafel sehen, auf der die Stellung der Gestirne eingezeichnet war, und führten so, den Würfelspielern gleich, das höchst ungerechte Fatum (scil. als alles entscheidende Macht) ein. Denn durch das Fatum sind Richter und Angeklagte das geworden, was sie sind; ebenso sind auch Mörder und Opfer, Reiche und Arme das Produkt desselben Fatums. Und jede Geburt (Nativität) bietet wie in einem Schauspiel eine Unterhaltung den Dämonen, von denen gilt, was Homer gesagt hat: ‚Ein unaufhörliches Lachen erhob sich unter den seligen Göttern'." „Sind nun nicht die Dämonen selbst mit ihrem Anführer Zeus dem Fatum unterworfen, da sie ja von denselben Leidenschaften wie die Menschen getrieben werden?"[2] Nach einer polemischen Darstellung der Sittenlosigkeit der griechischen Götterwelt fährt Tatian (Kap. 9) fort:[3] „(Die

[1] Kap. 8 (ed. Schwartz S. 8): *διάγραμμα γὰρ αὐτοῖς ἀστροθεσίας ἀναδείξαντες ὥσπερ οἱ τοῖς κύβοις παίζοντες, τὴν εἱμαρμένην εἰσηγήσαντο ⟨βασιλείαν⟩ λίαν ἄδικον. ὅ τε γὰρ κρίνων καὶ ὁ κρινόμενος καθ' εἱμαρμένην εἰσὶν γεγονότες, καὶ οἱ φονεύοντες καὶ οἱ φονούμενοι καὶ οἱ πλουτοῦντες καὶ οἱ πενόμενοι τῆς αὐτῆς εἱμαρμένης ὑπάρχουσιν ἀπογεννήματα, πᾶσά τε γένεσις ὥσπερ ἐν θεάτρῳ τερπωλὴν παρέσχε τούτοις, παρ' οἷς, ὥς φησιν Ὅμηρος, ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλως μακάρεσσι θεοῖσιν.* Das *βασιλείαν* einzuschieben hat Wilamowitz vorgeschlagen.

[2] Kap. 8 (ed. Schwartz S. 8): *καὶ μήτι γε οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγουμένου [αὐτῶν] Διὸς ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην πεπτώκασι τοῖς αὐτοῖς πάθεσιν οἵσπερ καὶ οἱ ἄνθρωποι κρατηθέντες.*

[3] Kap. 9 (ed. Schwartz S. 9 f.): *στοιχείωσις δὲ αὐτοῖς ἡ ζῴωσις ἦν. τὰ γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς ἑρπετὰ καὶ τὰ ἐν τοῖς ὕδασι νηκτὰ καὶ τὰ ἐπὶ τοῖς ὄρεσι τετράποδα, μεθ' ὧν ἐποιοῦντο τὴν δίαιταν ἔκβλητοι τῆς ἐν οὐρανῷ διαίτης γεγενημένοι, ταῦτα τῆς ἐπουρανίου τιμῆς ἠξίωσαν, ἵνα*

Dämonen) haben, wie gesagt, das Fatum auf einer Tafel fixiert, für deren Felder ihnen das Tierreich die Zeichen liefern mußte. Denn was da auf der Erde kriecht und was in den Gewässern schwimmt, und die Vierfüßer auf den Bergen, alles, womit sie verkehrten, seitdem sie aus dem Leben im Himmel verstoßen waren, diese Tiere würdigten sie der himmlischen Ehre, sowohl um glauben zu machen, daß sie selbst noch im Himmel lebten, als auch um zu zeigen, daß in das der Vernunft bare Leben auf Erden durch diese Sternbildersetzung[1] Vernunft gebracht werde. So ist der Zorn-

---

*τε νομισθῶσιν αὐτοὶ διατρίβειν ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν ἄλογον ἐπὶ γῆς πολιτείαν εὔλογον διὰ τῆς ἀστροθεσίας ἀποδείξωσιν. ὥστε ὁ θυμικὸς καὶ ὁ ἐπίμοχθος καὶ ὁ ἐγκρατευόμενος καὶ ὁ ἀκρατὴς καὶ ὁ πτωχεύων καὶ ὁ πλουτῶν ἐστι τῶν νομοθετησάντων τὴν γένεσιν. ἡ γὰρ τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου γραφὴ θεῶν ἐστι ποίημα, καὶ τὸ ἐπικρατῆσαν, ὥς φασιν, ἑνὸς αὐτῶν φῶς τοὺς πλείονας παραβραβεύει, καὶ ὁ νικώμενος νῦν εἰσαῦθις ἐπικρατεῖν εἴωθεν· εὐαρεστοῦσι δὲ αὐτοῖς οἱ ἑπτὰ πλανῆται * * ὥσπερ οἱ [ἐν] τοῖς πεσσοῖς ἀθύροντες. ἡμεῖς δὲ καὶ εἱμαρμένης ἐσμὲν ἀνώτεροι καὶ ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων ἕνα τὸν ἁπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν καὶ οὐ καθ' εἱμαρμένην ἀγόμενοι τοὺς ταύτης νομοθέτας παρῃτήμεθα.* — Über die Astrologie vgl. A. Bouché-Leclerq, L'astrologie grecque. Paris 1899; besonders 609 ff. Fr. Boll, Sphaera. Neue griech. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder. Leipzig 1903 (S. 396[1]). E. Maas, Die Tagesgötter. Berlin 1902, S. 27 f., 30—33. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2. 3], 156 ff., 176 ff. H. Diels, Elementum S. 54 f.

[1] Puech (Recherches 119[1]) hebt hervor, daß die Ausdrücke, die Tatian hier anwendet, eigenartig und schwer zu übersetzen sind, und erklärt in folgender Weise die einzelnen Begriffe des Satzes *στοιχείωσις δὲ αὐτοῖς ἡ ζῴωσις ἦν*: *στοιχείωσις* bedeute eigentlich „agencement", die Tätigkeit etwas zu formen mit einem oder mehreren Elementen (*στοιχεῖον*), in der LXX (2 Makk. 7, 22) = Bildung des menschlichen Leibes, bei Epikur (Brief an Herodot, Diog. L. X, 37; siehe Usener, Epicurea p. 4) Abriß, Zusammenfassung. In dem Index zu seiner Ausgabe (S. 98) schreibt Schwartz: ‚institutio signorum sive astrologicorum sive magicorum quibus fata humana et destinentur et cognoscantur'; *στοιχεῖον* habe die Bedeutung: „astrum zodiaci". Puech hebt aber mit Recht hervor, daß Tatian im Kap. 17 das Wort *στοιχείωσις* im selben Sinne wie „Werk" gebraucht; darum brauche man ihm hier keinen spezielleren Sinn zu geben. *ζῴωσις* (= abgeleitet von *ζῴω* lebendig machen) könne hier nur bedeuten: Schöpfung, Erfindung der Tiere des Zodiakus. Der Satz sei also gleichbedeutend mit dem etwas später im selben Kapitel stehenden: *ἡ γὰρ τοῦ*

mütige und der Geduldige, der Enthaltsame und der Unmäßige und der Arme und der Reiche ein Produkt der Dämonen, die jeder Geburt ihr Gesetz gaben. Die Aufstellung des Tierkreises ist ja ein Werk der Götter. In jedem Moment dominiert, wie sie sagen, ein Sternbild und überstrahlt die übrigen, so daß im Wechsel jedes bald unterliegt, bald dominiert. An ihnen haben die 7 Planeten ihr Gefallen wie die Brettspieler an den Figuren. Wir sind über das Fatum erhaben, und nach unserer Lehre kennen wir statt der irrenden Dämonen nur den Einen, den nie irrenden Herrn. So verwerfen wir auch, da wir nicht vom Fatum regiert werden, diejenigen, welche es zum Gesetze gemacht haben."

Tatian scheint sich die Herrschaft der Dämonen durch die Einführung fatalistischer Doktrinen, so vor allem der Astrologie, dann auch der Idololatrie und der Zoolatrie folgendermaßen zu erklären: Die Dämonen setzten Tiere an den Himmel, die Sternbilder, und überredeten die Menschen, jeder Augenblick sei von einem bestimmten Tierbilde beherrscht. Indem sie nun im voraus die Konstellation zukünftiger Ereignisse zu zeigen vorgaben, suchten sie den Glauben zu erwecken, sie seien die Herren über diese Sternbilder. Die Stellung dieser ist aber so verschieden wie die Lage der Würfel beim Würfelspiel. Wenn nun von der so verschieden gearteten Stellung dieser Himmelszeichen alles abhängt, so ist jeder dem Fatum unterworfen; durch das Fatum ist dann entschieden, ob einer arm ist oder reich, ob einer ein Mörder oder das Opfer eines Mordes wird. Dadurch sollten nun die Menschen zu dem Glauben kommen, die Dämonen, welche die alles beherrschenden Sterne an dem Himmel gesetzt und das Fatum eingeführt haben, seien die Götter. So sei es mit Hilfe dieser fatalistischen Theorien den Dämonen gelungen, die Menschen zu verleiten, diese Sternbilder am Himmel, aber auch die Dämonen unter dem

---

ζῳδιακοῦ κύκλου γραφὴ θεῶν (= δαιμόνων) ἐστι ποίημα. Puech (Recherches 119) übersetzt: „Le dessin du Zodiaque est en effet l'œuvre des dieux."

Namen der vielen Götter zu verehren. Hervorzuheben ist, daß auch Tatian meint, daß die Planeten Dämonen sind.

Zur Dienstbarmachung des Menschengeschlechtes bedienen sich die Dämonen auch der Magie.[1] Tatian geht bei dieser Ausführung (Kap. 17) aus von den von Demokritos aufgestellten Sympathien und Antipathien.[2] Er tut diese mit der Bemerkung ab, nur das Sprichwort sei anzuwenden: der Philosoph aus Abdera philosophiere wie ein Abderite. Gegen die von Demokrit anscheinend vorgeschlagene Heilmethode polemisiert Tatian[3]: „Es gibt kein Leiden, das durch Antipathie

[1] Vgl. zur Magie: Cumont, Die orientalischen Religionen im röm. Reich, Leipzig 1910, 215 ff.; Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur[2. 3], 132 f. und die dort verzeichnete Literatur, besonders W. Kroll, Boll; G. Kropatschek, De amuletorum apud antiquos usu (Diss.), Greifswald 1907.

[2] Dieses angeblich Demokrit zugehörige Werk *περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν* (vgl. Plut. symp. II 7 p. 641 b) ist apokryph. Vgl. Kukula, Übersetzung, S. 47, Anm. 2 und Puech, Recherches, S. 130[3]. Vgl. zu dem, was Tatian von Demokrit sagt, auch Otto 6, 74, Anm. 1.

[3] Kap. 17 (ed. Schwartz S. 18): *„πάθος οὐκ ἔστι δι' ἀντιπαθείας ἀπολλύμενον, οὐδὲ ὁ μεμηνὼς σκυτίδων ἐξαρτήμασι θεραπεύεται. δαιμόνων εἰσὶν ἐπιφοιτήσεις· καὶ ὁ νοσῶν καὶ ὁ λέγων ἐρᾶν καὶ ὁ μισῶν καὶ ὁ βουλόμενος ἀμύνεσθαι τούτους λαμβάνουσιν βοηθούς. τρόπος δὲ αὐτοῖς τῆς μηχανῆς οὗτος. ὥσπερ γὰρ οἱ τῶν γραμμάτων χαρακτῆρες στίχοι τε οἱ ἀπ' αὐτῶν οὐ καθ' ἑαυτούς εἰσι δυνατοὶ σημαίνειν τὸ συντατόμενον, σημεῖα δὲ τῶν ἐννοιῶν σφίσιν ⟨αὐτοῖς⟩ ἄνθρωποι δεδημιουργήκασι, παρὰ τὴν ποιὰν αὐτῶν σύνθεσιν γινώσκοντες ὅπως καὶ ἡ τάξις τῶν γραμμάτων ἔχειν νενομοθέτηται, παραπλησίως καὶ τῶν ῥιζῶν αἱ ποικιλίαι νευρῶν τε καὶ ὀστέων παραλήψεις οὐκ αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς δραστικαί τινές εἰσι, στοιχείωσις δέ ἐστι τῆς τῶν δαιμόνων μοχθηρίας, οἳ πρὸς ἅπερ ἕκαστον αὐτῶν ἰσχύειν ὡρίκασιν, ἐπειδὰν παρειλημμένην ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων θεάσωνται τὴν δι' αὐτῶν ὑπηρεσίαν, ὑπολαμβάνοντες σφίσιν αὐτοῖς δουλεύειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπεργάζονται. πῶς δ' ἂν ἀγαθὸν μοιχείας ὑπηρετεῖν; πῶς δὲ καὶ σπουδαῖον πρὸς τὸ μισεῖν τινας παριόντας βοηθεῖν; ἢ πῶς ὕλη καλὸν προσάπτειν τὴν εἰς τοὺς μεμηνότας βοήθειαν καὶ μὴ τῷ θεῷ; τέχνη γὰρ τῆς θεοσεβείας τοὺς ἀνθρώπους παρατρέπουσι, πόαις αὐτοὺς καὶ ῥίζαις πείθεσθαι παρασκευάζοντες· ὁ δὲ θεός, εἴπερ αὐτὰ πρὸς τὸ ποιεῖν ἅπερ οἱ ἄνθρωποι βούλονται κατεσκεύακει, πονηρῶν ἂν ἦν πραγμάτων δημιουργός, ἐπεὶ αὐτὸς μὲν πᾶν τὸ εὖ πως ἔχον ἐδημιούργησεν, ἡ δὲ τῶν δαιμόνων ἀσωτία τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πρὸς τὸ κακοποιεῖν ἐχρήσατο, καὶ τούτων ἐστὶ τῆς κακίας τὸ εἶδος καὶ οὐχὶ τοῦ τελείου ⟨θεοῦ⟩.*

vertrieben wird, und kein Rasender wird durch Amulette geheilt. Anfälle der Dämonen sind hier im Spiel: sowohl der, der krank ist, wie der, der angeblich Liebeskummer hat, wie der, der haßt, wie der, der Rache nehmen will, nimmt sie zu Gehilfen. Die Art ihrer Anschläge (Kunstgriffe) ist folgende: Wie nämlich die Buchstabenformen und die Zeilen, die aus ihnen gebildet sind, nicht aus sich selbst geeignet sind, einen Satz zum Ausdruck zu bringen, vielmehr die Menschen sie zu Zeichen ihrer Begriffe gebildet haben, indem sie aus der Art ihrer Zusammensetzung zu erkennen suchen, was für einen Sinn die Folge der Buchstaben zu geben bestimmt ist, — in ähnlicher Weise haben auch die verschiedenen Arten der Wurzeln, ebenso die Anwendungen der Sehnen und Knochen nicht durch sich selbst Wirksamkeit; sie sind nur das Werkzeug, dessen sich die Dämonen in ihrer Bosheit bedienen;[1] sie haben bestimmt, wozu jedes dieser Dinge wirksam sein soll. Sobald sie sehen, daß die Menschen diese (mit solchen Mitteln betriebene) Hilfe annehmen, dann gelingt es ihnen, die Menschen zu ihren Sklaven zu machen, indem sie ihnen helfen. Ist es denn sittlich gut, bei Ehebrüchen behilflich zu sein? Wie ist es ehrenhaft, Leuten, die hassen wollen, zu helfen? Oder wie ist es sittlich, die Heilung von Rasenden der Materie und nicht Gott zuzuschreiben? Durch List nämlich machen die Dämonen die Menschen von der Gottesverehrung abwendig, indem sie dieselben verleiten, auf Kräuter und Wurzeln Vertrauen zu haben. Hätte aber Gott diese Dinge zu dem Gebrauche geschaffen, zu dem die Menschen sie gebrauchen wollen, so wäre er der Schöpfer böser Dinge. Da er aber nur alles das, was irgendwie gut ist, geschaffen hat, die Lüsternheit der Dämonen aber die irdischen Dinge zu bösen Handlungen mißbraucht, so stammt auch alle Art Schlechtigkeit von ihnen und nicht von dem vollkommenen Gott."

Aus diesen Worten ergibt sich deutlich, daß Tatian die im Altertum oft geübte Heilung von Krankheiten durch

[1] Vgl. Puechs Übersetzung und Bemerkungen zu dieser Stelle, Recherches 130 f.

Zaubermittel den Dämonen zuschreibt.[1] Es wäre aber ganz verkehrt, aus der eben angeführten Stelle zu schließen, er habe die Medizin für dämonisch und sittlich schlecht gehalten. Wenn er auch nach obigen Ausführungen in Kap. 17 im Kap. 18 mit folgenden Worten fortfährt: „Die Medizin und alle ihre Arten sind nur Zauberkünste derselben Art,“[2] so leitet er doch den Gebrauch der Kräuter zu Heilzwecken und die wahre Medizin nicht von den Dämonen ab, sondern er verurteilt nur den Gebrauch von Kräutern und Wurzeln, insofern er in zauberartiger Weise und zu Zauberzwecken geschieht und darin sich als Werk der Dämonen zeigt.[3] Die Medizin als solche tadelt er nur insoweit, als sie eben solche dämonische Zaubermittel anwendet. Insbesondere sieht er das Verkehrte darin, daß man die Ehre der Heilungen nicht Gott, sondern der Materie und dieser damit göttliche Kraft zuschreibt[4]: „Warum soll man die Elemente in der Welt vergöttlichen? . . . Die Dämonen bewirken keine Heilung, sie nehmen vielmehr die Menschen durch betrügerische Kunst gefangen, und der bewunderungswürdige Justin hat mit Recht gesagt, daß sie mit Räubern zu vergleichen sind. Wie diese

---

[1] Dämonen und Heilung von Krankheiten, vgl. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur[2. 3], 214 ff. und die dort verzeichnete Literatur.

[2] Kap. 18 (ed. Schwartz S. 19): *φαρμακεία δὲ καὶ πᾶν τὸ ἐν αὐτῇ εἶδος τῆς αὐτῆς ἐστιν ἐπιτεχνήσεως.*

[3] So auch Maranus, dessen Erklärung von Otto 6, 78[16] zitiert wird, sowie August. De doctr. christ. II, 45: „Tritam herbam si biberis, venter non dolebit; et aliud est dicere: Istam herbam collo si suspenderis, venter non dolebit. Ibi enim probatur contemperatio salubris, hic significatio superstitiosa damnatur.“

[4] Kap. 18 (ed. Schwartz S. 20): *διὰ τί γὰρ ὁ πιστεύων ὕλης οἰκονομίᾳ πιστεύειν οὐ βούλεται τῷ θεῷ; . . . τί δέ μοι θεοποιεῖς τὰ ἐν κόσμῳ; . . . οὐ θεραπεύουσιν οἱ δαίμονες, τέχνῃ δὲ τοὺς ἀνθρώπους αἰχμαλωτεύουσι· καὶ ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν ἐοικέναι τοὺς προειρημένους λῃσταῖς. ὥσπερ γὰρ ἐκείνοις ἔθος ἐστὶ ζωγρεῖν τινας, εἶτα τοὺς αὐτοὺς μισθοῦ τοῖς οἰκείοις ἀποκαθιστᾶν, οὕτω καὶ οἱ νομιζόμενοι θεοὶ τοῖς τινων ἐπιφοιτῶντες μέλεσιν, ἔπειτα δι᾽ ὀνείρων τὴν εἰς αὐτοὺς πραγματευόμενοι δόξαν δημοσίᾳ τε τοὺς τοιούτους προϊέναι κελεύσαντες πάντων ὁρώντων, ἐπειδὰν τῶν ἐγκωμίων ἀπολαύσωσιν, ἀποπτάμενοι τῶν καμνόντων, ἣν ἐπραγματεύσαντο νόσον περιγράφοντες, τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαθιστῶσιν.*

nämlich Menschen lebendig einzufangen und sie dann um Lösegeld den Ihrigen wieder auszuliefern pflegen, so schleichen sich auch diese vermeintlichen Götter in die Gliedmaßen gewisser Menschen ein. Alsdann schaffen sie sich durch Träume ein Ansehen, zeigen sich ihnen in Träumen[1] und nötigen die Besessenen, an die Öffentlichkeit zu gehen, so daß sie von allen gesehen werden. Sobald sie der irdischen Ehren satt sind, fliegen sie aus den Kranken davon und, nachdem sie der von ihnen erregten Krankheit Einhalt geboten haben, versetzen sie die Menschen wieder in ihren früheren Zustand zurück."

Mit der Mantik, welche die Dämonen eingeführt haben, hängen auch die Orakel und Weissagungen bei den Heiden zusammen. Auch diese führt Tatian auf die Dämonen zurück, wenn er die Heiden mahnt:[2] „Macht Gebrauch von unseren Lehren, sei's auch nur so, wie von der babylonischen Mantik, hört auf uns, wie ihr der Orakel spendenden Eiche lauscht! Jene Wahrsagereien sind doch nur Truglehren toller Dämonen; die Lehren unseres Unterrichts aber sind zu erhaben, als daß die Welt sie erfassen könnte."

Tatian nennt in der Tat ein ganzes Arsenal von Mitteln, von Trug, Bosheit und List, welches die Dämonen anwenden, um die Menschen zum Bösen zu verleiten und ins Verderben zu stürzen: Astrologie und Idololatrie, Magie und Besessenheit, Sendung von Träumen, trügerische Weissagungen, Erregung und Heilung von Krankheiten. So begreifen wir es, wie Tatian des öfteren darauf hinweist, wie unvernünftig die Griechen, die Heiden sind, daß sie sich von den Dämonen so verführen und betören lassen. Die Menschen waren zum Teil unwissend und arglos und fielen daher den dämonischen

[1] Ähnlich Justin, I Ap. 14, 1: *ἀγωνίζονται γὰρ ἔχειν ὑμᾶς δούλους καὶ ὑπηρέτας καὶ ποτὲ μὲν δι' ὀνείρων ἐπιφανείας . . . τοὺς οὐκ ἔσθ' ὅπως ὑπὲρ τῆς αὐτῶν σωτηρίας ἀγωνιζομένους.* Auf diese Stelle bei Justin macht Otto aufmerksam 6, 83, Anm. 12.

[2] Kap. 12 (ed. Schwartz S. 14): *χρήσασθε τοῖς δόγμασιν ἡμῶν κἂν ὡς τῇ κατὰ Βαβυλωνίους προγνωστικῇ· κατακούσατε λεγόντων ἡμῶν κἂν ὡς δρυὸς μαντευομένης. καὶ τὰ μὲν προειρημένα παραφόρων δαιμόνων ἐστὶν ἀντισοφιστεύματα, τὰ δὲ τῆς ἡμετέρας παιδείας ἐστὶν ἀνωτέρω τῆς κοσμικῆς καταλήψεως.*

Betrugskünsten zum Opfer. Aber scharf tadelt Tatian[1] die Griechen, daß sie sich so von den Dämonen umgarnen ließen: „Gottes Widersacher seid auch ihr, ihr Griechen; in Worten geschwätzig, in der Erkenntnis verkehrt, habt ihr zwar die Herrschaft vieler der des Einen vorgezogen und habt geurteilt, man müsse den Dämonen folgen, weil sie mächtig[2] seien. Aber wie die Räuber in ihrer Unmenschlichkeit auch ihresgleichen oftmals frech angreifen und überwältigen, so haben auch die Dämonen eure vereinsamten Seelen in viele Bosheit geführt und durch Truglehren und Vorspiegelungen getäuscht." Wie es möglich war, daß die Seele des Menschen sich so täuschen lassen konnte, das erklärt Tatian durch seine eigentümliche Psychologie.[3]

Nach Tatian besteht der Mensch aus Leib und Psyche (= der niederen Seele); wenn aber nicht das Pneuma damit in Verbindung getreten ist, verdient er den Namen Mensch nicht im vollkommenen Sinne. Diesem Pneuma im Menschen legt Tatian Eigenschaften bei, die göttliche Vollkommenheit bedeuten. Das so beschaffene Pneuma ist nicht das hylische Pneuma, auch nicht die dritte göttliche Person, sondern identisch mit dem Logos. Dieses Pneuma haben aber die Menschen nicht bewahrt, sondern sie verloren es durch die Sünde. Der Logos schließt aber die Sünder von der ‚δίαιτα' mit ihm aus. Das Pneuma trennt sich von der widerwilligen Seele. „Durch sich selbst ist die Psyche nur Finsternis,

[1] Kap. 14 (ed. Schwartz S. 15): *τοιοῦτοί τινές ἐστε καὶ ὑμεῖς, ὦ Ἕλληνες, ῥήμασι μὲν στωμύλοι, γνώμην δὲ ἔχοντες ἀλλόκοτον, καὶ τὴν πολυκοιρανίην μᾶλλον ἤπερ τὴν μοναρχίαν ἐξησκήσατε καθάπερ ἰσχυροῖς νομίζοντες ⟨τοῖς⟩ δαίμοσι κατακολουθεῖν. ὥσπερ γὰρ ὁ λῃστεύων ἀπάνθρωπος ὢν διὰ τόλμης τῶν ὁμοίων ἐπικρατεῖν εἴωθεν, οὕτω καὶ οἱ δαίμονες εἰς πολλὴν κακίαν ἐξοκείλαντες τὰς μεμονωμένας παρ' ὑμῖν ψυχὰς δι' ἀγνοιῶν καὶ φαντασιῶν ἐξηπατήκασιν.*

[2] Im Index zu seiner Ausgabe (S. 69) weist Schwartz zur Erklärung von „*καθάπερ ἰσχυροῖς νομίζοντες τοῖς δαίμοσι κατακολουθεῖν*" hin auf Mt 12, 29.

[3] Zum Folgenden und zur Psychologie Tatians vgl. Feuerstein, Die Anthropologie Tatians S. 56 ff.; Puech, Recherches 71 f.; Puech, Les Apologistes Grecs 162 f.; Tixeront, Histoire des dogmes I, 208 ff.; Harnack, Dogmengeschichte I⁴, 515 f., bes. 516, Anm. 1. Über die Pneuma-Lehre siehe oben S. 40, Anm. 2.

und nichts Lichtes ist in ihr . . . Darum sinkt die Seele, wenn sie für sich allein dahinlebt, herab zur Materie und stirbt zugleich mit dem Fleische. Wenn sie aber die Hilfe des göttlichen Pneumas besitzt, so fehlt ihr nicht mehr die Hilfe: sie steigt hinauf zu den Regionen, wohin das Pneuma sie führt; denn seine Wohnung ist in der Höhe, ihr Ursprung aber in der Tiefe. Von Anfang an war das Pneuma mit der Seele verbunden; aber es verließ sie, als sie ihm nicht folgen wollte. Sie behielt gleichsam einen Funken seiner Kraft; getrennt von ihm konnte sie das Vollkommene nicht schauen. Sie suchte Gott in der Irre und bildete so sich viele Götter, indem sie den streitsüchtigen Dämonen folgte."[1] So ist der Trug der Dämonen bei den Menschen nur deshalb geglückt, weil sie durch ihre Sünde das höhere Pneuma verloren hatten. Alles bieten die Dämonen auf, um zu verhindern, daß der Sinn der Menschen sich zu Gott und zum Himmlischen erhebe[2]: „Es sind die Dämonen, welche in ihrer Bosheit gegen die Menschen wüten und durch mancherlei lügenhafte Kniffe ihre Gedanken, die an sich schon nach dem Niederen streben, ablenken, damit sie sich nicht mehr zu der himmlischen Wanderung erheben können."

Bei diesem Kampfe gegen Gott und dem Bestreben, die Menschen zu verführen, bedienen sich die Dämonen der Materie. Das hat sich in den obigen Darlegungen

[1] Kap. 13 (ed. Schwartz S. 14): . . . (ψυχὴ) καθ' ἑαυτὴν γὰρ σκότος ἐστίν, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν, καὶ τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον "ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει". . . . διὰ τοῦτο μόνη μὲν διαιτωμένη πρὸς τὴν ὕλην νεύει κάτω συναποθνῄσκουσα τῇ σαρκί, συζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θείου πνεύματος οὐκ ἔστιν ἀβοήθητος, ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρία τὸ πνεῦμα . . . γέγονεν μὲν οὖν συνδίαιτον ἀρχῆθεν τῇ ψυχῇ τὸ πνεῦμα· τὸ δὲ πνεῦμα ταύτην ἕπεσθαι μὴ βουλομένην αὐτῷ καταλέλοιπεν. ἡ δὲ ὥσπερ ἔνανσμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κεκτημένη καὶ διὰ τὸν χωρισμὸν τὰ τέλεια καθορᾶν μὴ δυναμένη, ζητοῦσα τὸν θεὸν κατὰ πλάνην πολλοὺς θεοὺς ἀνετύπωσε τοῖς ἀντισοφιστεύουσι δαίμοσι κατακολουθοῦσα.

[2] Kap. 16 (ed. Schwartz S. 17): . . . δαίμονες γὰρ τῇ σφῶν κακοηθείᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐμβακχεύοντες, ποικίλαις καὶ ἐψευσμέναις δραματουργίαις τὰς γνώμας αὐτῶν παρατρέπουσι κάτω νενευκυίας, ὅπως μεταρσιοῦσθαι πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς πορείαν ἐξαδυνατῶσιν.

deutlich gezeigt. Überdies sagt Tatian ausdrücklich[1]: „Mit Hilfe der niederen Materie bekämpfen sie die Materie, die ihnen ähnlich ist", d. h. wie Puech richtig erklärt, „den Menschen, dessen Seele auch eine feine Materie ist, obwohl ein wenig gröber als die ihrige ursprünglich war".[2] Darauf bleibt ihre Macht beschränkt. „Sie würden gern den Himmel selbst samt der übrigen Schöpfung zerstören, wenn es ihnen möglich wäre. Jetzt tun sie das allerdings nicht: denn sie vermögen es nicht."[3] So übersetzen Harnack und Kukula.[4] Puech erklärt[5] aber das griechische *καθέλκειν* als „l'attirer à eux par des pratiques magiques", und nach seinem Vorschlage wäre diese Stelle zu übersetzen: „Wenn sie es könnten, hätten sie den Himmel mit dem ganzen Rest der Schöpfung an sich gezogen."

Bezüglich der Herrschaft der Dämonen über die Menschen scheint Tatian deutlich genug anzugeben, daß nur diejenigen Menschen ihr verfallen, welche die Dämonen zu Hilfe rufen:[6] „Der Kranke und der Verliebte und der Haßerfüllte und der Rachsüchtige ruft die Dämonen zu Helfern . . . Sobald sie (die Dämonen) bemerken, daß die Menschen geneigt sind, die Hilfe anzunehmen, die sie ihnen durch dieses Mittel (scil. die Magie) zuteil werden lassen, dann gelingt es ihnen, sie zu unterjochen."[7]

An dieser Stelle mag eingefügt werden, was Tatian über die Sichtbarkeit der Dämonen sagt. Wir wissen, daß Tatian den Dämonen »zwar kein Fleisch, aber einen geistigen Organismus wie von Feuer oder Luft« zuschreibt.[8] Daraus

---

[1] Kap. 16 (ed. Schwartz S. 18): . . . *ὕλῃ δὲ τῇ κάτω πρὸς τὴν ὁμοίαν αὐτοῖς ὕλην πολεμοῦσιν.*

[2] Vgl. Puech, Les apologistes grecs 165.

[3] Kap. 16 (ed. Schwartz S. 17 f.): . . . *εἰ γὰρ δυνατὸν αὐτοῖς, πάντως ἂν καὶ τὸν οὐρανὸν συνάμα τῇ λοιπῇ ποιήσει καθείλκυσαν· νῦν δὲ τοῦτο μὲν πράττουσιν οὐδαμῶς· ἀδυνατοῦσι γάρ.*

[4] Kukula S. 46.

[5] Recherches S. 73.

[6] Kap. 17: *καὶ ὁ νοσῶν καὶ ὁ λέγων ἐρᾶν καὶ ὁ μισῶν καὶ ὁ βουλόμενος ἀμύνεσθαι τούτους λαμβάνουσιν βοηθούς;* s. 53, Anm. 3.

[7] Vgl. die Anm. Puechs zu dieser Stelle in Recherches S. 131.

[8] Kap. 15, vgl. S. 39, Anm. 1.

erklärt er auch die Sichtbarkeit der Dämonen[1]: „Nur die vom Geiste Gottes Geschützten vermögen auch die Körper der Dämonen zu sehen, die übrigen Menschen, ich meine die Psychiker, vermögen es nicht; denn das Niedrige vermag das Höhere nicht zu erfassen." An dieser Stelle scheint Tatian also zu behaupten, daß es den Psychikern, d. h. den Menschen, in denen nur die Psyche (ohne das Pneuma) wohnt,[2] unmöglich ist, die Dämonen zu sehen. Im folgenden Kapitel aber schreibt er[3]: „Aber auch von den Psychikern werden bisweilen die Dämonen gesehen, so wann sie sich selbst den Menschen zeigen, um als etwas zu gelten oder um den Menschen wie Feinden Schaden zuzufügen, wie schlimmgesinnte Freunde tun, oder um ihresgleichen Gelegenheit zu bieten, sie zu verehren." Die Überlegenheit der Gläubigen besteht darin, daß es ihnen gegeben ist, die Dämonen gegen deren Willen zu sehen.[4]

Die Macht der Dämonen ist aber nicht unbezwingbar. Dem Exorzismus[5] der Christen müssen sie weichen; das ist der Sinn des Satzes, den er an die Darlegung, wie die Dämonen im Sturm ihrer unverbesserlichen Bosheit den Zustand des Leibes erschüttern, anschließt: „In der Materie, die in uns ist, treten Krankheiten und Unruhen auf. Die Dämonen aber schreiben sich die Ursachen davon zu, indem

---

[1] Kap. 15 (ed. Schwartz S. 16 f.): *μόνοις γοῦν τοῖς πνεύματι θεοῦ φρουρουμένοις εὐσύνοπτα καὶ τὰ τῶν δαιμόνων ἐστὶ σώματα, τοῖς λοιποῖς δὲ οὐδαμῶς, λέγω δὲ τοῖς ψυχικοῖς. τὸ γὰρ ἔλαττον κατάληψιν οὐκ ἰσχύει ποιεῖσθαι τοῦ κρείττονος.* Vgl. Otto 6, 70[15].

[2] Vgl. Kukula, Übersetzung S. 45[2], der auf I Kor. 2, 14 hinweist.

[3] Kap. 16 (ed. Schwartz S. 17): *βλέπονται δὲ καὶ ὑπὸ τῶν ψυχικῶν οἱ δαίμονες, ἔσθ' ὅτε τοῖς ἀνθρώποις ἑαυτοὺς ἐκείνων δεικνύντων, ἵνα τε νομισθῶσιν εἶναί τινες ἢ καί τι βλάψωσι καθάπερ πολεμίους, φίλοι κακοὶ τὴν γνώμην ὑπάρχοντες, ἢ τῆς εἰς αὐτοὺς θρησκείας τοῖς ὁμοίοις αὐτοῖς τὰς ἀφορμὰς παράσχωσιν.*

[4] So Puech, Recherches S. 74.

[5] Zusammenfassend hat über christliche und heidnische Dämonenaustreibung berichtet Wendland, Die hellenist.-römische Kultur[2. 3], 216 f. Vgl. F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual, Paderborn 1909 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, III. Heft 1/2), S. 143 f., wo ausgeführt wird, daß die Auffassung, daß Dämonen oft Krankheitserreger sind, nicht nur bei Tatian sich fand.

sie hinzukommen, sobald die Entkräftung um sich greift. Bisweilen erschüttern sie auch selber durch den Sturm ihrer Torheit den Zustand des Körpers; aber von einem Machtworte Gottes getroffen, weichen sie erschreckt von hinnen, und der Kranke wird gesund."[1] Mit Recht schließt Dölger aus dieser Stelle, „daß bei der Krankenheilung im zweiten Jahrhundert ein Exorzismus vorgenommen wurde, um die Krankheitserreger, die Dämonen, zu vertreiben". Diesen Gedanken, daß das Wort Gottes Macht über die Dämonen besitzt und verleiht, wiederholt Tatian[2]: „Ich sah ein, daß eure Lehren zur Verdammnis führen, daß diese (die Lehren der Christen) die Sklaverei in dieser Welt aufheben, uns retten vor den zahlreichen Herren und den unzähligen Tyrannen." Diese Tyrannen sind nichts anderes als die Dämonen, und ihre Vielheit wird betont im Gegensatz zu der kurz vorher gelehrten Einheit des wahren Gottes.

Diese dämonischen Tyrannen „haben gemäß ihrem freien Willen den Menschen Gesetze des Todes gegeben, aber die Menschen haben nach Verlust der Unsterblichkeit durch den Tod des Glaubens (d. h. dadurch, daß sie der Welt durch den Glauben abgestorben sind) den Tod überwunden, und dank der Reue haben sie die Gnade der Erwählung erhalten."[3] In diesem ihren Lohne für die Ewigkeit haben die Menschen einen bedeutenden Vorrang vor den Dämonen. Zwar „läßt der Herr des Alls sie in ihrem Übermut gewähren, bis die Welt ein Ende nimmt und aufgelöst wird und der Richter

---

[1] Kap. 16 (ed. Schwartz S. 18): *οἳ λόγῳ θεοῦ δυνάμεως πληττόμενοι δεδιότες ἀπίασιν, καὶ ὁ κάμνων θεραπεύεται.* Otto 6, 75. Harnack (a. a. O. 52) bemerkt hierzu: „Tatian denkt an die Dämonenaustreibungen, deren sich die ersten Christen rühmten."

[2] Kap. 29 (ed. Schwartz S. 30): *„θεοδιδάκτου δέ μου γενομένης τῆς ψυχῆς συνῆκα ὅτι τὰ μὲν καταδίκης ἔχει τρόπον, τὰ δὲ ὅτι λύει τὴν ἐν κόσμῳ δουλείαν καὶ ἀρχόντων μὲν πολλῶν."* Vgl. Kap. 13, 5; 14, 1.

[3] Kap. 15 (ed. Schwartz S. 17): *οἱ μὲν θανάτου νόμους τοῖς ἀνθρώποις παραδεδώκασιν· οἱ δὲ ἄνθρωποι μετὰ τὴν τῆς ἀθανασίας ἀποβολὴν θανάτῳ τῷ διὰ πίστεως τὸν θάνατον νενικήκασιν, καὶ διὰ μετανοίας κλῆσις αὐτοῖς δεδώρηται.*

erscheint".[1] Zwar haben sie vor den Menschen noch das voraus, daß sie unsterblich sind oder wenigstens eine Existenz von unbegrenzter Dauer haben. Aber auch dieser scheinbare Vorzug gereicht ihnen nur zum Schaden. Während die Menschen nur geringe Zeit auf Erden leben, haben die Dämonen alle Muße, sich ins unbegrenzte in ihrer Bosheit zu entwickeln,[2] und so bereiten sie sich eine entsetzliche Strafe: „Sie selbst sterben freilich nicht leicht, da sie ohne Fleisch sind; aber solange sie leben, verrichten sie Werke des (Sünden-) Todes; so oft sterben auch sie allerdings (obwohl sie leben, den Sündentod), so oft sie ihre Anhänger im Sündigen unterrichten. Was sie somit jetzt voraus haben: nicht wie die Menschen den physischen Tod sterben zu müssen,[3] das (der ewige Tod der Verdammten) wird sie

[1] Kap. 12 (ed. Schwartz S. 13): . . . *ὁ δὲ τῶν ὅλων δεσπότης ἐντρυφᾶν αὐτοὺς εἴασε μέχρις ἂν ὁ κόσμος πέρας λαβὼν ἀναλυθῇ, καὶ ὁ δικαστὴς παραγένηται.*

[2] Kap. 14 (ed. Schwartz S. 15 f.): . . . *οἳ θνῄσκουσι μὲν οὐ ῥᾳδίως, σαρκὸς γὰρ ἀμοιροῦσι. ζῶντες δὲ θανάτου πράττουσιν ἐπιτηδεύματα τοσαυτάκις καὶ αὐτοὶ θνῄσκοντες ὁσάκις ἂν τοὺς ἑπομένους αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας ἐκπαιδεύσωσιν, ὥσθ' ὅπερ* (siehe unten S. 63, Anm. 1) *ἐστὶν αὐτοῖς περιττὸν ἐν τῷ νῦν, μὴ ὁμοίως τοῖς ἀνθρώποις ἀποθνῄσκειν, τοῦθ' ὁπόταν μέλλωσι κολάζεσθαι πικρὸν αὐτοῖς* * * (Schwartz möchte hier ergänzen *ἀποβήσεται*) *οὐ μεθέξουσιν ἀϊδίου ζωῆς ἀντὶ θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες. ὥσπερ δὲ ἡμεῖς, οἷς τὸ θνῄσκειν ῥᾴδιον ἀποβαίνει νῦν, εἰσαῦθις ἢ μετὰ ἀπολαύσεως τὸ ἀθάνατον ἢ τὸ λυπηρὸν μετὰ ἀθανασίας προσλαμβάνομεν, οὕτω καὶ οἱ δαίμονες τῇ νῦν ζωῇ πρὸς τὸ πλημμελεῖν καταχρώμενοι διὰ παντὸς καὶ διὰ τοῦ ζῆν ἀποθνῄσκοντες εἰσαῦθις ἕξουσιν τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν ὁμοίαν τῆς παρ' ὃν ἔζων χρόνον κατὰ μὲν τὴν σύστασιν ὁμοίαν ἀνθρώποις τοῖς κατὰ γνώμην διαπραξαμένοις ἅπερ αὐτοῖς παρ' ὃν ἔζων χρόνον νενομοθετήκασι. καὶ μήτι γε τοῖς ⟨μὲν⟩ ἑπομένοις αὐτοῖς ἐλάττονα τῆς ἁμαρτίας ἐξανθοῦσι τὰ εἴδη διὰ τὸ μὴ πολυχρονίως βιοῦν, τοῖς δὲ προειρημένοις δαίμοσιν τὸ πλημμελεῖν μεῖζον ἀποβέβηκεν διὰ τὸ ἄπειρον τῆς βιότητος.*

[3] Vgl. Puech, Les apologistes grecs S. 166, sagt in der Anmerkung: „Tatien semble en effet répugner à leur attribuer l'immortalité proprement dite, qui n'est le lot d'aucune créature; il dit au chap. XIV: «Ils ne meurent pas facilement, car ils n'ont pas de chair». Sa véritable pensée est donc, selon toute vraisemblance, que leur existence est seulement incomparablement beaucoup plus longue que celle des êtres charnels; pratiquement, cette longue durée, que Tatien prolonge jusqu'au jugement, équivaut à l'immortalité."

einst treffen, wenn sie gezüchtigt werden: am ewigen Leben werden sie keinen Anteil haben, statt des Todes den Tod in unsterblicher Dauer empfangend. Gleichwie[1] wir, denen jetzt das Sterben leicht fällt, nachher entweder das Unsterbliche in Freudegenuß oder die Qual in unsterblicher Dauer erlangen werden, so werden auch die Dämonen, welche das jetzige Leben immerfort so frevelhaft mißbrauchen und so während ihres Lebens sterben, nachher eine solche Unsterblichkeit haben, die der während ihres Lebens genossenen ähnlich ist. So beschaffen wird ihre Unsterblichkeit sein, wie die Unsterblichkeit derjenigen Menschen, welche freiwillig vollbrachten, was ihnen die Dämonen bei ihren Lebzeiten geboten. Fürwahr — weniger Arten von Sünden entwickeln sich bei den Menschen, die ihnen folgen, da ihr Leben nur kurz ist; jene Dämonen aber häufen die Frevel, denn ihr Leben hat unbegrenzte Dauer."[2]

Die Strafe der Dämonen wird also entsetzlich und ewig sein, denn bei ihnen ist die Möglichkeit der Reue ausgeschlossen: „deswegen gibt es für das Wesen der Dämonen keine Möglichkeit der Buße, weil sie die Spiegelbilder der Materie und der Bosheit sind."[3] Schließlich ist noch anzugeben, auf welche Weise Tatian den Menschen gegen die

[1] Diese Stelle bietet Schwierigkeiten. Die Lesart *πικρόν*, die wir oben S. 62, Anm. 2, mitgeteilt haben, ist eine Konjektur von Wilamowitz, die Schwartz adoptiert hat. Puech betrachtet sie (Recherches S. 126[3]) als nicht notwendig und weist auf den wertvollen Beitrag hin, den Kukula (Tatians sogenannte Apologie, Leipzig 1900, S. 26—28) zur Lösung der Schwierigkeit beigesteuert hat. Nach Kukula haben *μεθέξουσιν* und *μεταλαμβάνοντες* dasselbe Objekt: *ἀϊδίου ζωῆς*. Für die Einzelheiten vgl. man Puech und Kukula a. a. O. Ponschab, B., Tatians Rede an die Griechen, Progr. Gymn. Metten 1884/5 (S. 6, bei Puech a. a. O. S. 127, Anm. zitiert) übersetzt: „Sie haben keinen Anteil an dem ewigen Leben, das sie um den Preis des Sterbens in der Ewigkeit eintauschten." Oben ist Harnacks Übersetzung aufgenommen.

[2] Puech betont die Verderbtheit des Textes im Schlusse des Kapitels (Les apologistes grecs S. 166, Anm. 2); seine kritischen und erklärenden Bemerkungen zu dieser Stelle (Recherches S. 127 f., Anm.) sind sehr beachtenswert.

[3] Kap. 15 (ed. Schwartz S. 17): . . . *διὰ τοῦτο γοῦν ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον· τῆς γὰρ ὕλης καὶ πονηρίας εἰσὶν ἀπαυγάσματα.*

Dämonen zu kämpfen anrät. Oben haben wir gehört, daß die Dämonen vermittels der niederen Materie wider die ihnen ähnliche Materie, d. h. die Menschen, kämpfen. Daran knüpft Tatian die Mahnung[1]: „Will daher einer sie besiegen, so muß er die Materie verschmähen. Mit dem Panzer[2] des himmlischen Geistes gewaffnet wird er alles, was dieser Panzer umschließt, zu retten imstande sein." Das Bild vom Panzer ist aus den Briefen Pauli genommen.

Es kann hier die Frage nicht umgangen werden, welche Stellung Tatian zur Materie einnimmt. Wenn man erwägt, wie er die Dämonen schlecht werden läßt dadurch, daß sie sich in die niedere Materie verstrickt haben, wie er sie „Widerstrahlungen (Spiegelbilder) der Materie und der Bosheit" nennt, wie er die Medizin beurteilt, so wird man fast zu der Annahme gedrängt, er habe die Materie als in sich schlecht betrachtet. „Man ist versucht," so schreibt Puech,[3] „schon hier Spuren von Häresie zu finden, und wenn man sich erinnert, daß der Hauptirrtum Tatians nach seinem Bruch mit der Kirche die Verwerfung der Ehe war, so fragt man sich, ob sich nicht derselbe Geist schon in seiner Apologie verrate, ob nicht schon die Apologie häretisch ist. Sicherlich gibt es hier Keime der Irrlehre. — Aber man darf nicht vergessen, wie bestimmt Tatian die Erschaffung der Materie Gott zugeschrieben hat, der nichts Böses hervorbringen kann; er würde sich selbst widersprechen, wenn er erklärte, daß die Materie in sich schlecht sei. Daher tut er es auch nicht, obwohl er sagt, daß die Anstrengung, durch die wir uns von der Tyrannei der Dämonen befreien und den Hl. Geist in den Tempel rufen, den alsdann unsere Seele und unser Leib bilden, darin besteht, gegen die Materie zu kämpfen und sich ihrer zu entledigen. Man muß sich noch die Genauigkeit ins Gedächtnis rufen, mit der er unter den

[1] Kap. 16 (ed. Schwartz S. 18): *τούτους δὲ νικᾶν ἄν τις θελήσῃ, τὴν ὕλην παραιτησάσθω· θώρακι γὰρ πνεύματος ἐπουρανίου καθωπλισμένος πᾶν τὸ ὑπ' αὐτοῦ περιεχόμενον σῶσαι δυνατὸς ἔσται.* Vgl. Kap. 15, 12.

[2] Vgl. Eph. 6, 15; vgl. auch 13, 14, 16, 17. II Cor. 10, 4.

[3] Les apologistes grecs S. 166 f., vgl. auch Tixeront I 208.

verschiedenen Elementen der Materie unterscheidet und eine Art fortschreitender Abstufung von den einen zu den anderen annimmt. Wenn er verallgemeinern will, so sagt er, daß die Organisation der Welt gut ist, daß das Leben, das man auf ihr führt, schlecht ist.[1] Wir sind also hier bei der reinen Lehre vom freien Willen angelangt. Es ist also erlaubt zu sagen, daß sich in dieser Gesamtheit von Gesichtspunkten wohl Dunkelheit und eine gewisse Inkohärenz findet; es wäre zuviel, wollte man behaupten, Tatian breche förmlich mit der Orthodoxie." Diesem Urteil des genauen Kenners der Tatianischen Gedankenwelt darf man wohl beipflichten, ebenso auch seinem Gesamturteil[2] über die Dämonologie des syrischen Apologeten:

„Leicht würde man bei den übrigen Apologeten des zweiten Jahrhunderts ähnliche Ideen über das Wirken der Dämonen und die Mittel finden, die sie dabei anwenden. Aber nicht leicht würde man einen so kräftigen Versuch — trotz des angeführten Tastens — finden, um ihre Natur zu bestimmen. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Tatian von einem sehr lebhaften Wunsche beseelt war, eine christliche Theorie über diesen Gegenstand denjenigen gegenüberzustellen, welche die Platoniker seinerzeit (z. B. Plutarch) mit so viel Vergnügen ausgebaut haben. Dieses selbe Gefühl hat ihn angetrieben, die ersten Züge einer christlichen Psychologie zu zeichnen, um sie der stoischen Psychologie entgegenzustellen, und wenn er jene erste Aufgabe nicht hatte vollenden können, ohne, wäre es auch unbewußt, in sein eigenes System gewisse Elemente desjenigen, welches er zerstören wollte, aufzunehmen, so war es nur unter derselben Bedingung möglich, daß er die zweite Aufgabe unternehmen konnte. Daher kommt es auch, daß er bei der einen wie bei der anderen keinen vollen Erfolg hatte, und daß es ihm nicht möglich gewesen ist, überall Unklarheiten oder Widersprüche zu vermeiden."

[1] Kap. 19 (ed. Schwartz S. 21): *κόσμου μὲν γὰρ ἡ κατασκευὴ καλή, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ πολίτευμα φαῦλον.*

[2] Puech, Recherches S. 74 f.

Drittes Kapitel.

Die Engel- und Dämonenlehre des Athenagoras.[1]

1. Die Engellehre.

Wie Justin und Tatian, so erblickt Athenagoras in der Lehre vom Dasein der Engel einen Glaubenssatz und sogar ein wesentliches Stück der christlichen Theologie, wenn er

[1] Der Text der *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*, sowie der der Schrift *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* wird zitiert nach der Ausgabe von Ed. Schwartz, Leipzig 1891 (in „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von Osc. von Gebhardt und Ad. Harnack, IV. Bd., Heft 2). Wichtig sind die Indices nominum et rerum von Schwartz in seiner Ausgabe S. 80—143. Zum Texte von Ed. Schwartz vgl. die kritischen Nachträge von Preuschen in Theol. Litztg. 1892, 543. — Außerdem wurden verglichen die Ausgabe des Textes der *πρεσβ.* von Geffcken (Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, S. 117—154) und die Ausgabe beider Schriften von J. C. Th. de Otto, Corpus Apologetarum Christianorum saec. II., Bd. 7, Jena 1857 (zitiert: Otto 7). Stellen aus der *πρεσβεία* werden nur mit Angabe des Kapitels zitiert, Stellen aus der Schrift „Über die Auferstehung" durch ‚De resurr.' kenntlich gemacht. Die Übersetzung der in diesem Kapitel aufgenommenen Stellen erfolgte unter Berücksichtigung und im teilweisen Anschluß an die lateinische Übersetzung in der Ausgabe von Otto und die deutsche Übersetzung von A. Eberhard, Kempten-München 1913, Kemptener Bibliothek der Kirchenväter, Bd. XII, 259—375.

Von Kommentaren wurden benutzt der von Otto in seiner Ausgabe, der von Geffcken (a. a. O. 155—238); ferner die Abhandlung über Athenagoras von Puech in seinem Werk: „Les Apologistes Grecs du IIe siècle de Notre Ère", Paris 1912, S. 172—202. Zu Athenagoras' Leben, Schriften, zur Literatur über ihn vgl. O. Bardenhewer, Patrologie[3], Freiburg 1910, 50—52; derselbe, Geschichte der altchristl. Literatur, I[2], Freiburg 1913, 289—302. A. Ehrhard, Die altkirchl. Literatur und ihre Erforschung seit 1880 (Straßb. theol. Studien, 1. Bd., Heft 4), Freiburg 1894, S. 88 f.; derselbe, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, 1. Abt.: Die vornicänische Literatur (Straßb. theol. Studien, 1. Supplementbd.), Freiburg 1900, S. 243—245.

schreibt[1]: „Wer nun sollte sich da noch auskennen, wenn er Leute Atheisten nennen hört, welche Gott Vater und Gott Sohn und den Hl. Geist bekennen und nachweisen, daß dieselben mächtig sind in der Einigung und verschieden in der Ordnung? Doch nicht darauf ist der theologische Teil (unserer Lehre) beschränkt,[2] sondern wir lehren auch eine Menge von Engeln und Dienern,[3] welche der Schöpfer und Weltenbildner Gott durch sein Wort verteilt und zur Wache über die Elemente und über die Himmel, die Welt und die Dinge in ihr und deren Ordnung eingesetzt hat." Die Wichtigkeit und Gewißheit, die Athenagoras dem Glaubenssatz von der Lehre der Engel zuschreibt, erkennt man auch aus folgenden Worten[4]: „Wie wir nämlich Gott bekennen und

---

[1] Kap. 10 (ed. Schwartz S. 11; Geffcken S. 128): *τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορήσαι ⟨τοὺς⟩ ἄγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν ἀκούσας ἀθέους καλουμένους; καὶ οὐδ' ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξεν περί τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν.* Vgl. Otto 7, 48 f., der in seiner Anm. 18 auf Justin I Ap. 6 als Parallelstelle hinweist.

[2] *θεολογία* = hier im engeren Sinne: die Lehre von Gott als dem Schöpfer (im Gegensatz zu *οἰκονομία* = das Erlösungswerk). Otto (7, 49[18]) zitiert die Übersetzung Möhlers (Patrol. T. I. p. 279): „Aber nicht einmal damit ist der Kreis unserer Glaubenslehre in bezug auf Gott abgeschlossen."

[3] Das *καὶ* ist epexegetisch zu fassen. Warum die Engel Diener (vgl. Hebr. 1, 14) genannt werden, das wird später im Kap. 24 weiter ausgeführt. Justin hat ähnliche Anschauungen; vgl. Otto 7, 50, Anm.

[4] Kap. 24 (ed. Schwartz S. 31 f., ed. Geffcken S. 142 f.): *ὡς γὰρ θεόν φαμεν καὶ υἱὸν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον, ἑνούμενα μὲν κατὰ δύναμιν * * τὸν πατέρα τὸν υἱὸν τὸ πνεῦμα, ὅτι νοῦς λόγος σοφία ⟨ὁ⟩ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ ἀπόρροια ὡς φῶς ἀπὸ πυρὸς τὸ πνεῦμα, οὕτως καὶ ἑτέρας εἶναι δυνάμεις κατειλήμμεθα περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς, μίαν μὲν τὴν ἀντίθεον, οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τί ἐστι τῷ θεῷ ὡς τῇ φιλίᾳ τὸ νεῖκος κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῇ ἡμέρᾳ νὺξ κατὰ τὰ φαινόμενα (ἐπεὶ κἂν εἰ ἀνθειστήκει τι τῷ θεῷ, ἐπαύσατο ⟨ἂν⟩ τοῦ εἶναι, λυθείσης αὐτοῦ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ ἰσχύϊ τῆς συστάσεως), ἀλλ' ὅτι τῷ τοῦ θεοῦ ἀγαθῷ ὃ κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αὐτῷ καὶ συνυπάρχον ὡς χρόα σώματι οὗ ἄνευ οὐκ ἔστιν*

den Sohn, sein Wort, und den Hl. Geist, die zwar hinsichtlich der Macht geeint sind, der Vater, der Sohn, der Geist, weil der Sohn Vernunft, Wort, Weisheit des Vaters ist und der Geist Ausfluß wie Licht vom Feuer: also haben wir auch zu wissen überkommen, daß noch andere Kräfte existieren, welche um die Materie und innerhalb derselben sich befinden."[1] Aus dem ganzen Zusammenhang dieser Stelle ergibt sich, wie weiter unten noch deutlich werden wird, daß es sich hier um die Engel handelt, denn Athenagoras fährt gleich fort mit der unterscheidenden Erwähnung des Teufels: „Eine (scil. Kraft, *δύναμις*) kennen wir als gottfeindliche."

Aus diesen beiden Stellen folgt also: Die Engel sind nach Athenagoras von Gott durch den Logos erschaffen; die Lehre von ihnen gehört zur Lehre von Gott, genauer zur Lehre von Gott dem Schöpfer. Es gibt ihrer eine Menge. Sie sind Diener Gottes und zwar, weil sie von Gott durch seinen Logos bestellt sind zum Dienst über die Elemente, die Himmel und deren Ordnung.

Bemerkenswert ist nun, was der Apologet über die Aufgabe und Stellung der Engel im göttlichen Weltenplane denkt. Was er in Kap. 10 darüber gesagt hatte, das führt er in Kap. 24 weiter aus. Dort heißt es zunächst, daß die Kräfte (*δυνάμεις*) sich um die Materie und innerhalb

(*οὐχ ὡς μέρους ὄντος, ἀλλ' ὡς κατ' ἀνάγκην συνόντος παρακολουθήματος, ἡνωμένου καὶ συγκεχρωσμένου ὡς τῷ πυρὶ ξανθῷ εἶναι καὶ τῷ αἰθέρι κυανῷ*), *ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα, γενόμενον* [*μὲν*] *ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθὸ* ‹*καὶ*› *οἱ λοιποὶ ὑπ' αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι, καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἴδεσι πεπιστευμένον διοίκησιν.* Bei der mit * * angedeuteten Lücke möchte Schwartz ergänzen: *διαιρούμενα δὲ κατὰ τάξιν εἰς . . .*

[1] Mit den Handschriften muß *ἐχούσας* trotz der Schwierigkeiten, die es der Übersetzung bietet, gelesen werden. Wenn wir die von Maranus vorgeschlagene Konjektur *ἀρχούσας* annehmen, „paucis verbis expressam habemus totam Athenagorae sententiam de angelis, quos et materiae praefectos fuisse et quicquid iuvant aut nocent id per materiam praestare mox docet. Lectio vulgata (*ἐχρύσας*) commodum sensum non praebet, sive cum Gesnero reddamus ‚quae vel circa materiam vel intra eam (S. Petrus: «per ipsam») versantur', sive cum Lango: «circa materiam versantes et per eam consistentes»." Otto 7, 125⁹.

derselben befinden; dann aber wird die Art ihres Auftrages genauer bestimmt: „Die Anordnung dieser Engel ist nämlich von Gott getroffen zur Fürsorge über die von ihm geschaffenen Dinge, und zwar so, daß Gott die universelle und allgemeine Vorsehung für das Ganze übt, für jeden Teil aber die hierfür bestimmten Engel sorgen."[1]

Wie verhält sich nun die allgemeine Vorsehung Gottes zu der partiellen der Engel? Wenn auch Gott den Engeln die Fürsorge für einen Teil der geschaffenen Dinge zuweist, so nimmt er diese Dinge doch nicht von seiner eigenen Fürsorge aus. Denn Athenagoras erklärt ausdrücklich, man müsse glauben, daß nichts auf Erden oder im Himmel ohne Aufsicht und Fürsorge gelassen ist, daß vielmehr sich auf alles, sowohl auf Unsichtbares wie auf Sichtbares, auf Kleines wie auf Großes, in gleicher Weise die Vorsorge des Schöpfers erstreckt.[2] Während also die Engel eben nur für einen beschränkten Teil der irdischen Dinge sorgen und gleichsam Vormundschaft führen können, erstreckt sich Gottes Regierung und Vorsehung auf alle Dinge.[3]

[1] Kap. 24 (ed. Schwartz S. 32): *τούτων γὰρ ἡ [τῶν ἀγγέλων] σύστασις τῷ θεῷ ἐπὶ προνοίᾳ γέγονε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ διακεκοσμημένοις, ἵν' ᾖ τὴν μὲν παντελικὴν καὶ γενικὴν ὁ θεὸς ⟨ἔχων⟩ τῶν ὅλων πρόνοιαν, τὴν δὲ ἐπὶ μέρους οἱ ἐπ' αὐτοῖς ταχθέντες ἄγγελοι.* Siehe die textkritischen Bemerkungen bei Schwartz a. a. O., bei Geffcken S. 143, der hinter *τῶν ὅλων πρόνοιαν* aus Epiphan. u. Phot. einschiebt: ⟨*τὸ κῦρος καὶ τὸ κράτος ἁπάντων αὐτὸς ἀνηρτημένος καὶ ὥσπερ σκάφος τῷ τῆς σοφίας οἴακι διευθύνων ἀκλινῶς τὸ πᾶν*⟩, *τὴν δὲ ἐπὶ μέρους . . .*

[2] De resurr. 18 (ed. Schwartz S. 70): *μηδὲν ἡγεῖσθαι μήτε τῶν κατὰ γῆν μήτε τῶν κατ' οὐρανὸν ἀνεπιτρόπευτον μηδ' ἀπρονόητον, ἀλλ' ἐπὶ πᾶν ἁφανὲς ὁμοίως καὶ φαινόμενον, μικρόν τε καὶ μεῖζον, διήκουσαν γινώσκειν τὴν παρὰ τοῦ ποιήσαντος ἐπιμέλειαν.*

[3] Otto (7, 128[21]) weist auf die Ähnlichkeit dieser Anschauung mit der Ansicht Platons im Timäus hin, der ja auch die allgemeine Regierung der Welt dem Weltenschöpfer, die partikulare aber den Untergöttern zuschreibe. Siehe darüber weiter unten. Vgl. auch Porphyr. De abstin. 1, 57. Jamblich. De myst. Aeg. 5, 23: *θεοὶ κοσμικοὶ* et *μερικοί.*

Daß Athenagoras nicht daran gedacht, die Einzeldinge der Vorsehung Gottes zu entziehen, ergibt sich daraus, daß Methodius gerade diese Stelle des Athenagoras zitiert und genau in dem oben angegebenen Sinne versteht. Vgl. Otto a. a. O.

Die Aufsicht der Engel über die Materie, über den Himmel und den ganzen Kosmos lehrt Athenagoras ausdrücklich.[1] Darin ist wohl auch keimhaft das Schützeramt über die Menschen eingeschlossen, wenn es auch nicht eigens hervorgehoben wird.

Vom Wesen und der Natur der Engel spricht Athenagoras nur gelegentlich; daß auch er sie nicht für rein geistige Wesen gehalten hat, das wird sich weiter unten bei der Darlegung seiner Anschauung über den Fall der Engel ergeben. Allerdings ist die Leiblichkeit, die er ihnen zuschreibt, möglichst fein, ätherisch. Er nennt sie *νοηταὶ φύσεις*.[2] Es fragt sich, auf wen sich dieses *νοηταὶ φύσεις* bezieht.[3] In dem betreffenden Kapitel wird bewiesen, daß die Auferstehung der Menschen recht wohl vom Schöpfer gewollt werden kann:[4] „Was nicht Objekt des Willens Gottes ist, kann es deshalb nicht sein, weil es entweder ungerecht oder unwürdig ist. Hinwiederum zeigt sich die Ungerechtigkeit in bezug auf den, der auferstehen soll, oder auf irgendeinen anderen neben ihm. Aber daß niemandem unrecht geschieht von denen, die außerhalb (des Menschengeschlechtes) sind und in der Wirklichkeit gezählt werden, das ist unzweifelhaft. Denn weder den geistigen Naturen geschähe unrecht durch die Auferstehung der Menschen; denn diese würde ihre Existenz gar nicht verkümmern, beeinträchtigen oder entwürdigen; auch geschähe kein Unrecht gegen die Natur der Vernunftlosen oder der Leblosen." Aus dem ganzen Kontext

[1] Vgl. S. 67, Anm. 1.

[2] De resurr. 10 (ed. Schwartz S. 58): *οὔτε γὰρ αἱ νοηταὶ φύσεις ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀναστάσεως ἀδικηθεῖεν ἄν.*

[3] Vgl. Otto 7, 222[4]. — Platon nennt Gott *νοητός* (Tim. 48. 92) im Gegensatz zu *ὁρατόν* (Polit. VI. 509 D).

[4] De resurr. 10 (ed. Schwartz S. 58): *Τὸ γὰρ ἀβούλητον ἢ ὡς ἄδικον [αὐτό] ἐστιν ἀβούλητον ἢ ὡς ἀνάξιον. καὶ πάλιν τὸ ἄδικον ἢ περὶ αὐτὸν θεωρεῖται τὸν ἀναστησόμενον ἢ περὶ ἄλλον τινὰ παρ' αὐτόν. ἀλλ' ὅτι μὲν οὐδεὶς ἀδικεῖται τῶν ἔξωθεν καὶ τῶν ἐν τοῖς οὖσιν ἀριθμουμένων, πρόδηλον. οὔτε γὰρ αἱ νοηταὶ φύσεις ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀναστάσεως ἀδικηθεῖεν ἄν· οὐδὲ γὰρ ἐμπόδιόν τι ταύταις πρὸς τὸ εἶναι, οὐ βλάβος, οὐχ ὕβρις ἡ τῶν ἀνθρώπων ἀνάστασις· οὐ μὴν οὐδὲ τῶν ἀλόγων ἡ φύσις οὐδὲ τῶν ἀψύχων· οὐδὲ γὰρ ἔσται μετὰ τὴν ἀνάστασιν, περὶ δὲ τὸ μὴ ὂν οὐδὲν ἄδικον.*

ergibt sich daß mit den *νοηταὶ φύσεις* nur die Engel gemeint sein können. Sie stehen zwar im Gegensatz zu der *φύσις τῶν ἀλόγων καὶ ἀψύχων*, und es könnten darunter auch die Menschen verstanden sein; aber da hier von der Auferstehung der Menschen die Rede ist, so ist klar, daß mit diesen *νοηταὶ φύσεις* nur eben die Engel gemeint sein können. Sie werden „geistig wahrnehmbare" Wesen genannt, weil sie nur mit dem *νοῦς*, nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden können. In diesem Sinne wird Gott von Athenagoras *νοητός*[1] genannt, und er lehrt[2]: „Verstand und Logos sind den Menschen gegeben zur Erkenntnis der *νοητά*."

Noch eine andere Stelle zeigt, daß Athenagoras den Engeln eine relativ vollkommene Geistigkeit zugeschrieben hat. Es ist dies das Kapitel 16 in De resurr., in dem er die Unsterblichkeit der Engel darlegt. Er beginnt dieses Kapitel mit dem Hinweis, daß es verschiedene Arten von Fortdauer gibt, und fährt dann mit folgenden Worten fort, in denen wohl eine Beziehung auf die Engel liegt, die als erster hervorgehoben zu haben Otto[3] für sich in Anspruch nimmt[4]: „Wenn anders nämlich jedes der fortdauernden Wesen eine seiner Natur entsprechende Fortdauer hat, so dürfte man wohl weder bei denen, die rein unvergänglich und unsterblich sind, eben dieselbe Art der Fortdauer finden, da man die Natur der höheren Wesen keineswegs mit der Natur der niedrigeren auf gleiche Stufe stellen darf, noch ist es billig, bei den Menschen diese gleichartige und unveränderliche

[1] Kap. 5 (ed. Schwartz S. 5), vgl. Otto 7, 24[5].

[2] De resurr. 15 (ed. Schwartz S. 66): — *νοῦς καὶ λόγος δέδοται τοῖς ἀνθρώποις πρὸς διάκρισιν νοητῶν.*

[3] Otto 7, 252[4].

[4] De resurr. 16 (ed. Schwartz S. 67): *εἴπερ γὰρ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἕκαστον τῶν διαμενόντων ἔχει τὴν διαμονήν, οὔτ' ἐπὶ τῶν καθαρῶς ἀφθάρτων καὶ ἀθανάτων εὕροι τις ἂν ἰσάζουσαν τὴν διαμονήν, τῷ μηδὲ τὰς οὐσίας τῶν κρειττόνων συνεξισοῦσθαι ταῖς καθ' ὑπόβασιν διαφερούσαις, οὔτ' ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ὁμαλὴν ἐκείνην καὶ ἀμετάβλητον ἐπιζητεῖν ἄξιον, ἅτε δὴ τῶν μὲν ἐξ ἀρχῆς γενομένων ἀθανάτων καὶ διαμενόντων [μόνῃ] τῇ γνώμῃ τοῦ ποιήσαντος ἀτελευτήτως, τῶν δὲ ἀνθρώπων κατὰ μὲν τὴν ψυχὴν ἀπὸ γενέσεως ἐχόντων τὴν ἀμετάβλητον διαμονήν, κατὰ δὲ τὸ σῶμα προσλαμβανόντων ἐκ μεταβολῆς τὴν ἀφθαρσίαν.*

Fortdauer zu suchen, da doch jene Wesen von Anfang an unsterblich erschaffen sind und durch den (alleinigen) Willensentschluß des Schöpfers ewig fortdauern, die Menschen aber zwar nur der Seele nach seit der Geburt eine unveränderte Fortdauer haben, während sie dem Leibe nach erst infolge einer Veränderung die Unverweslichkeit erlangen."

Aus dieser Gegenüberstellung der verschiedenen Arten der Fortdauer ergibt sich, daß Athenagoras Wesen kennt, die rein unvergänglich und unsterblich sind, deren Wesen höher steht als das der Menschen; mit diesen Wesen kann er aber nur die Engel meinen. Er schließt von diesen Wesen, den Engeln, jede Vergänglichkeit (Verweslichkeit) aus, demnach jede Materialität, die irgendeine Verweslichkeit zur Folge hätte. Man darf auf Grund dessen wohl behaupten, daß Athenagoras den Begriff der reinen Geistigkeit der Engelnatur wohl nicht vollkommen erreicht hat, daß er ihm aber verhältnismäßig sehr nahe gekommen ist.

Auch Athenagoras weist wie Justin und Tatian auf die Willensfreiheit der Engel hin[1]: „Wie nun unter den Menschen, deren Tugend und Schlechtigkeit aus freier Willensentscheidung entspringen, (ihr würdet ja sonst auch weder die Guten ehren, noch die Bösen strafen, wenn nicht die Tugend und die Schlechtigkeit bei ihnen stände) die einen von euch als zuverlässig in der ihnen anvertrauten Stellung erfunden, die anderen aber unzuverlässig werden, so ähnlich steht es auch nun um die Engel. Die einen blieben dem Berufe, zu dem sie Gott geschaffen und geordnet, in freier Selbstbestimmung treu."

Daß Athenagoras auch eine Verehrung der Engel kennt, darf man aus den (oben S. 67) angeführten Worten schließen, in denen er zum Beweise, daß die Christen nicht ἄθεοι sind, anführt, daß ihr θεολογικὸν μέρος sich nicht nur

[1] Kap. 24 (ed. Schwartz S. 32: ed. Geffcken S. 143): ὡς δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων αὐθαίρετον καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν ἐχόντων (ἐπεὶ οὐκ ἂν οὔτ' ἐτιμᾶτε τοὺς ἀγαθοὺς οὔτ' ἐκολάζετε τοὺς πονηρούς, εἰ μὴ ἐπ' αὐτοῖς ἦν καὶ ἡ κακία καὶ ἡ ἀρετή) [καὶ] οἱ μὲν σπουδαῖοι περὶ ἃ πιστεύονται ὑφ' ὑμῶν, οἱ δὲ ἄπιστοι εὑρίσκονται, καὶ τὸ κατὰ τοὺς ἀγγέλους ἐν ὁμοίῳ καθέστηκεν.

auf den Vater und den Sohn und den Geist erstreckt, sondern daß sie auch eine Schar von Engeln bekennen. Auch Justin hatte von der Verehrung der Engel gesprochen (s. oben S. 13 ff.). Athenagoras scheint diese Stelle Justins zu kennen und zu benützen, aber sie auch zu korrigieren; er erwähnt nämlich die Engel in der gleichen Absicht wie Justin, hütet sich aber, sie zwischen die Erwähnung des Sohnes und des Geistes einzuschieben.[1]

Wie die Engel durch den Mißbrauch ihrer Freiheit gefallen sind, davon wird im folgenden die Rede sein.

2. Die Dämonologie.

In den Kap. 23—27 seiner Supplicatio gibt Athenagoras seine Dämonologie; allerdings fehlen in diesen Kapiteln nicht einige Abschweifungen. Es ist bezeichnend, daß eine Erörterung über die Wunderkraft der Götterbilder für ihn der Anlaß wird, seine Dämonenlehre vorzutragen. Es darf die Tatsache hier nicht übergangen werden, daß Athenagoras, wie sämtliche Apologeten des zweiten Jahrhunderts, durchaus von der Wirklichkeit von Wundern der Götterbilder überzeugt war. Sagt er doch ausdrücklich (Kap. 23): „Daß je nach Plätzen, Städten, Völkerschaften ab und zu Wirkungen stattfinden, die mit den Namen von Götterbildern in Zusammenhang gebracht werden, stellen auch wir nicht in Abrede." Auch bei den Heiden war zu dieser Zeit das Ansehen der Götterbilder gestiegen und der Glaube an ihre wundertätige Kraft lebendig.[2]

Athenagoras beabsichtigt, „darzutun, wer die in den Bildern Wirkenden sind, und daß sie keine Götter sind".[3]

[1] Puech (Les apologistes grecs S. 188[1]) sieht in dem „Bekennen" der Engel [siehe oben S. 67, Anm. 1] die Erwähnung einer Verehrung der Engel; diese Stelle soll zeigen, wie weit sich das *θεολογικὸν μέρος* erstrecke, und soll auch als Grund zur Widerlegung des den Christen gemachten Vorwurfes des Atheismus gelten.

[2] Vgl. dazu Geffcken, der (a. a. O. S. 211) Belege für diese Anschauungen des Heidentums beibringt; O. Weinreich, Antike Heilungswunder (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 8, 1), Gießen 1909. Drittes Kapitel: Heilende Statuen und Bilder S. 137—170.

[3] Kap. 23 (ed. Schwartz S. 29): *ἀναγκαῖον δέ μοι μέλλοντι δεικνύειν τίνες οἱ ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις ἐνεργοῦντες καὶ ὅτι μὴ θεοί, προσχρήσασθαί τισι καὶ τῶν ἀπὸ φιλοσοφίας μάρτυσιν.*

Zu diesem Zwecke muß er aber vorher als Zeugen einige Männer aus der Philosophenwelt vorrufen,[1] und zwar führt er Thales und Plato an. „Thales", so schreibt er,[2] „ist nach dem Zeugnisse der Kenner seiner Schriften der erste,[3] welcher die Unterscheidung Gott, Dämonen, Heroen macht. Als Gott nimmt er die Weltvernunft an, als seelische Substanzen (*οὐσίας ψυχικάς*) denkt er sich die Dämonen und die abgeschiedenen Menschenseelen als Heroen, und zwar als gute Heroen die guten Seelen, als böse die schlechten." Von Plato[4] erwähnt er, daß auch er die Einteilung mache in die unerschaffene Gottheit und in die von der unerschaffenen zur Zierde des Himmels geschaffenen (Wesen), die Planeten nämlich und die Fixsterne, und die Dämonen. Ausdrücklich

---

[1] Geffcken, a. a. O. 211: „Athenagoras wirft sich nun nicht gleich mit voller Wucht auf die Dämonen, sondern legt die Sache möglichst ‚philosophisch' an, indem er die Meinungen der früheren Denker über die Dämonen rekapituliert." Geffcken (S. 212 f.) ist der Meinung, daß Athenagoras eine ältere Doxographie ausgeschrieben, Plato auch hier nicht gelesen habe. Es sei doch zu auffällig, „wenn ein Schriftsteller mitten in einer immerfort von Dämonen redenden und schreibenden Zeit lebt und keine andern Autoren über diese Wesen anzuführen weiß als Thales und Platon"! Thales' Weisheit habe er sich nun aus einem Buche wie Ps.-Plutarchs Placita I 8 verschafft; die zitierten Timäosstellen gehörten zu den Wanderstellen.

[2] Kap. 23 (ed. Schwartz S. 29): *πρῶτος Θαλῆς διαιρεῖ, ὡς οἱ τὰ ἐκείνου διακριβοῦντες μνημονεύουσιν, εἰς θεὸν εἰς δαίμονας εἰς ἥρωας. ἀλλὰ θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ἄγει, δαίμονας δὲ οὐσίας νοεῖ ψυχικὰς καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων, ἀγαθοὺς μὲν τὰς ἀγαθάς, κακοὺς δὲ τὰς φαύλους.*

[3] Vgl. Otto (7, 117[6]), der hinweist auf Minuc. Fel. c. 19: „Sit Thales Milesius omnium primus, qui primus omnium de coelestibus disputavit."

[4] Kap. 23 (ed. Schwartz S. 29 f.): *Πλάτων δὲ τὰ ἄλλα ἐπέχων καὶ αὐτὸς εἷς τε τὸν ἀγένητον θεὸν καὶ τοὺς ὑπὸ τοῦ ἀγενήτου εἰς κόσμου τοῦ οὐρανοῦ γεγονότας, τούς τε πλανήτας καὶ τοὺς ἀπλανεῖς ἀστέρας, καὶ εἰς δαίμονας τέμνει· περὶ ὧν δαιμόνων αὐτὸς ἀπαξιῶν λέγειν τοῖς περὶ αὐτῶν εἰρηκόσιν προσέχειν ἀξιοῖ «περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐγγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν ὡς ἔφασαν, σαφῶς γέ που τοὺς ἑαυτῶν * προγόνους εἰδότων· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, κἄνπερ ἄνευ εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγωσιν, ἀλλὰ ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλειν ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον».*

hebt er aber hervor, daß Plato sein eigenes Urteil über die Dämonen zurückhalte; wie Athenagoras diese Zurückhaltung Platos zu erklären sucht, darauf wird später zurückzukommen sein.[1]

Im Anfang des folgenden Kapitels nimmt Athenagoras seine Absicht, die Verehrung der *εἴδωλα* als Dämonenwerk zu erweisen, wieder auf. Er weiß, daß die Annahme von Dämonen eine Lehre der Philosophen ist. Dieser philosophischen Lehre stellt er nun die christliche gegenüber,[2] die er auf die Offenbarung zurückführt, und in der ebenfalls Wesen neben Gott und über der Materie angenommen werden. Es wird gut sein, die ganze Stelle in ihrem Zusammenhange anzuführen[3]: „Doch wozu bedarf es vor euch, die ihr jegliche

[1] In voriger Anm. bietet Athenagoras bei der oben mit * bezeichneten Stelle eine Abweichung von dem überlieferten eigentlichen Platotext, Tim. 40 D, der so lautet: . . . *σαφῶς δέ που τούς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν.* Nach Geffcken (a. a. O. 141; 212[4]) zeigt diese Abweichung seine Quelle, nämlich eine „ältere Doxographie"; ähnliche Lesarten fänden sich auch Clem. Alex. Str. V 13, 85. Euseb. Praep. II 7, 1; XIII, 1; 14, 5.

[2] Vgl. Geffcken a. a. O. 213 f.

[3] Kap. 24 (ed. Schwartz S. 31; Geffcken S. 142 f.): *„Τί δὲ δεῖ πρὸς ὑμᾶς πάντα λόγον κεκινηκότας ἢ ποιητῶν μνημονεύειν ἢ καὶ ἑτέρας δόξας ἐξετάζειν, τοσοῦτον εἰπεῖν ἔχοντι· εἰ καὶ μὴ ποιηταὶ καὶ φιλόσοφοι ἕνα μὲν εἶναι ἐπεγίνωσκον θεόν, περὶ δὲ τούτων οἱ μὲν ὡς περὶ δαιμόνων, οἱ δὲ ὡς περὶ ὕλης, οἱ δὲ ὡς περὶ ἀνθρώπων γενομένων ἐφρόνουν, ἡμεῖς οὐκ ἂν εἰκότως ἐξενηλατούμεθα, διαιρετικῷ λόγῳ καὶ περὶ θεοῦ καὶ ὕλης καὶ περὶ τῆς τούτων αὐτῶν οὐσίας κεχρημένοι. ὡς γὰρ θεόν φαμεν καὶ υἱὸν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον, ἑνούμενα μὲν κατὰ δύναμιν * * τὸν πατέρα τὸν υἱὸν τὸ πνεῦμα, ὅτι νοῦς λόγος σοφία ⟨ὁ⟩ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ ἀπόρροια ὡς φῶς ἀπὸ πυρὸς τὸ πνεῦμα, οὕτως καὶ ἑτέρας εἶναι δυνάμεις κατειλήμμεθα περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς, μίαν μὲν τὴν ἀντίθεον, οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τί ἐστι τῷ θεῷ ὡς τῇ φιλίᾳ τὸ νεῖκος κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῇ ἡμέρᾳ νὺξ κατὰ τὰ φαινόμενα (ἐπεὶ κἂν εἰ ἀνθειστήκει τι τῷ θεῷ, ἐπαύσατο ⟨ἄν⟩ τοῦ εἶναι, λυθείσης αὐτοῦ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ ἰσχύϊ τῆς συστάσεως), ἀλλ' ὅτι τῷ τοῦ θεοῦ ἀγαθῷ ὂ κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αὐτῷ καὶ συνυπάρχον ὡς χρόα σώματι οὗ ἄνευ οὐκ ἔστιν (οὐχ ὡς μέρους ὄντος, ἀλλ' ὡς κατ' ἀνάγκην συνόντος παρακολουθήματος, ἡνωμένου καὶ συγκεχρωσμένου ὡς τῷ πυρὶ ξανθῷ εἶναι καὶ τῷ αἰθέρι κυανῷ), ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα, γενόμενον [μὲν] ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθὸ ⟨καὶ⟩ οἱ λοιποὶ ὑπ' αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι, καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἴδεσι πεπιστευμένον διοίκησιν.*

Lehre erforscht habt, der Zitierung von Dichtern oder der Untersuchung anderer Lehrmeinungen? Kann ich ja in Kürze mich also fassen: Wenn nicht auch Dichter und Philosophen die Einheit Gottes erkennen, diese Götter aber teils als Dämonen, teils als Materie, teils als Seelen von Menschen ansehen würden, dann würden wir allerdings nicht mit Fug und Recht wie Fremde vertrieben, da wir in unserer Lehre Gottheit und Materie und dieser beiden Wesen auseinanderhalten. Wie wir nämlich Gott bekennen und den Sohn, sein Wort, und den Heiligen Geist, die zwar hinsichtlich der Macht geeint sind, der Vater, der Sohn, der Geist, weil der Sohn Vernunft, Wort, Weisheit des Vaters ist, und der Geist Ausfluß wie Licht vom Feuer, also haben wir auch zu wissen überkommen, daß noch andere Kräfte existieren, welche um die Materie und innerhalb derselben sich befinden. Eine erkennen wir aber als die gottfeindliche, nicht als ob es etwas geben könnte, was Gott prinzipiell entgegengesetzt wäre, wie der Haß der Liebe gemäß Empedokles oder die Nacht dem Tage gemäß den Himmelserscheinungen, denn wenn sich auch etwas Gott entgegenstellen würde, so würde es aufhören zu existieren, da sein Bestand durch Gottes Macht und Kraft aufgelöst worden wäre. Sondern die Sache ist vielmehr so: Der Güte Gottes, die ihm als ein Attribut[1] zukommt und mit ihm so notwendig existiert, wie die Haut am Leibe, ohne die Gott nicht sein kann, (nicht als ob sie ein Teil Gottes sei, sondern weil sie eine notwendige Folge seines Wesens ist und mit seinem Wesen verbunden und vereint ist, wie mit dem Feuer das Glührot und mit dem

[1] Zu dieser merkwürdigen Bezeichnung des „Guten" als eines *συμβεβηκός* in Gott bemerkt Puech (Les apologistes grecs 191, Anm. 1), *συμβεβηκός* bezeichne hier eine Wesenseigenschaft, sei aber von dem Wesen selbst verschieden. „Der Teufel ist nur ein Geschöpf, Gott allein besitzt das wirkliche Sein, ist ohne Anfang. Die Bosheit des Teufels widersetzt sich der Güte Gottes; aber er ist doch nicht ein zweites Prinzip, ein Gegensatz zu Gott. Bekanntlich ist der Dualismus im 2. Jahrhundert ausdrücklich dargelegt in dem Traktat Plutarchs über Isis und Osiris. Athenagoras kennt eine ähnliche Theorie und verwirft sie."

Äther das Blau)[1]: Dieser Güte Gottes steht gegenüber der Geist, der sich um die Materie bewegt, der von Gott geschaffen worden ist, wie die übrigen Engel von ihm geschaffen worden sind, und der mit der Verwaltung der Materie und der Erscheinungsformen der Materie beauftragt worden ist." Die gleiche Aufgabe wie dieser Geist der Materie, der in demselben Kapitel auch „Fürst der Materie und ihrer Erscheinungsformen" genannt wird, hatten auch die Engel erhalten, nämlich für die Einzeldinge der Schöpfung zu sorgen (s. oben S. 68 f.).

In ähnlicher Weise wie dieser Fürst der Materie trat auch ein Teil dieser von Gott geschaffenen Geister zu Gott in einen Gegensatz. Über ihren Abfall sagt Athenagoras folgendes[2]: „Wie nun unter den Menschen, deren Tugend

[1] Geffcken (a. a. O. 215) erklärt diese Stelle so: „So ist das *περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα* Gott entgegengesetzt, mit dem das Gute, wie die Farbe mit dem Körper als sein integrierender Bestandteil, wie das Feuer mit der gelben, wie der Äther mit der blauen Farbe verbunden bleibt." In der Anmerkung hierzu weist Geffcken nach, daß die philosophischen Ausdrücke, die Athenagoras hier braucht, sich zumeist in den (damals viel benützten doxographischen) Handbüchern finden. Vgl. zu diesem *ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ* A. Pommrich, Des Apologeten Theophilus Gotteslehre, Erlanger Diss. (Leipzig 1904), S. 56 f.

[2] Kap. 24 (ed. Schwartz S. 32; Geffcken S. 142 f.): Siehe den ersten Teil der hier zitierten Stelle oben S. 75, Anm. 3; dann heißt es weiter: *οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι [αὐθαίρετοι δὲ γεγόνασιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ] ἔμειναν ἐφ' οἷς αὐτοὺς ἐποίησεν καὶ διέταξεν ὁ θεός, οἱ δὴ ἐνύβρισαν καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει καὶ τῇ ἀρχῇ οὗτός τε ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων καὶ ἕτεροι τῶν περὶ τὸ πρῶτον τοῦτο στερέωμα (ἴστε δὲ μηδὲν ἡμᾶς ἀμάρτυρον λέγειν, ἃ δὲ τοῖς προφήταις ἐκπεφώνηται μηνύειν), ἐκεῖνοι μὲν εἰς ἐπιθυμίαν πεσόντες παρθένων καὶ ἥττους σαρκὸς εὑρεθέντες, οὗτος δὲ ἀμελήσας καὶ πονηρὸς περὶ τὴν τῶν πεπιστευμένων γενόμενος διοίκησιν.* Zu dieser Stelle teilt Otto (7, 129, Anm. 24) mit, daß Methodius diesen Text des Athenagoras zitiert, dabei aber teils die Worte, teils auch den Sinn geändert oder wenigstens freier interpretiert hat. „Ait enim diabolum invidia in homines concepta peccasse ac deinde ceteros amore mulierum captos fuisse: *ὁ δὲ ἐνύβρισε καὶ πονηρὸς περὶ τῶν πεπιστευμένων ἐγένετο τὴν διοίκησιν, φθόνον ἐγκισσήσας καθ' ἡμῶν, ὥσπερ καὶ οἱ μετὰ ταῦτα σαρκῶν ἐρασθέντες καὶ ταῖς τῶν ἀνθρώπων εἰς φιλοκοιτίαν* (ap. Phot. *φιλοτησίαν*) *ὁμιλήσαντες θυγατράσιν.* Vgl. auch den ganzen Kommentar Ottos zu der Stelle (a. a. O. 130). Zu einigen Textkorrekturen von Schwartz vgl. die Bemerkungen Geffckens a. a. O. 215[7].

und Schlechtigkeit aus freier Willensentschließung entspringen, . . . die einen von euch als zuverlässig erfunden werden in dem, was ihnen anvertraut ist, die anderen aber unzuverlässig, so verhält es sich ähnlich bei den Engeln. Die einen nämlich blieben in freier Selbstbestimmung dem Berufe treu, zu dem sie von Gott geschaffen und geordnet sind; die anderen aber wurden stolz und zwar wegen der Art ihres Wesens und ihrer Würdestellung; darunter jener Fürst der Materie und ihrer Erscheinungsformen, sowie andere von denen, die über das erste Firmament gesetzt waren (ihr wisset wohl, daß wir nichts Unbezeugtes vorbringen, sondern nur das künden, was von den Propheten vorhergesagt worden ist); die nun (= diese letztgenannten Engel) verfielen der Begierde nach Jungfrauen und wurden als Sklaven des Fleisches erfunden, jener aber erwies sich nachlässig und schlecht in der Verwaltung der ihm anvertrauten Dinge."

Athenagoras bezeichnet hier die Empörung des Teufels und der bösen Engel mit dem Verbum *ἐνυβρίζειν*,[1] wodurch als Grund dieses Abfalls Hochmut angedeutet wird. Wodurch dieser Hochmut entstand, lehren die Worte: *καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει καὶ τῇ ἀρχῇ*. Der erste Dativ bezieht sich auf ihre Natur und entspricht dem voraufgehenden *αὐθαίρετοι γεγόνασιν*; der zweite (*τῇ ἀρχῇ*) bezieht sich auf *διέταξεν ὁ θεός*, demnach auf die hohe Stellung, die Gott ihnen übertragen hatte. So kann man dieses *ἐνυβρίζειν* absolut auffassen und die beiden Dative als Motiv des Abfalls.[2] Jedenfalls sagt Athenagoras nicht, daß auch der Fürst der Materie durch Verführung irdischer Frauen gefehlt habe; ihm wird nur Nachlässigkeit und Untreue in seinem Amte vorgeworfen und sein Fall von dem der anderen getrennt, wenigstens unterschieden.

Der Verbindung der gefallenen Engel mit irdischen Jungfrauen entsprossen die Giganten; über die Beziehung dieser Giganten zu denen der griechischen Mythologie bemerkt

[1] So auch Puech, Les apologistes grecs 191, Anm. 2.

[2] Otto (7, 129[24]) nennt einige Erklärer, die das *ἐνυβρίζειν* mit den beiden Dativen verbinden und darin einen sündhaften Mißbrauch sowohl ihrer Natur als auch ihres Amtes sehen wollten.

Athenagoras[1]: „Daß auch die Dichter über die Giganten teilweise Richtiges berichtet haben, so wundert euch darüber nicht, da die Weisheit der Welt von der göttlichen wie die Wahrheit vom Wahrscheinlichen absteht; diese beschäftigt sich mit himmlischen Dingen, jene aber mit irdischen, und gemäß dem Fürsten der Materie

Künden, bekannt ist's, Dichter des Trugs viel,
ähnlich der Wahrheit."[2]

Man ist erstaunt, daß Hesiod, aus dessen Theogonie (V. 27) die eben zitierte Stelle, „die der Apologet wohl als geflügeltes Wort gefunden haben"[3] wird, stammt, hier als *ἄρχων τῆς ὕλης* bezeichnet wird. Puech[4] gibt hierzu folgenden Kommentar: Der griechische Dichter, der Verkünder einer falschen Theologie, ist für Athenagoras vom Teufel inspiriert worden; — der allgemeine Sinn des Satzes ist folgender: Obwohl der Autor die Sprößlinge, die der verbrecherischen Verbindung der Engel mit den Weibern entstammten, mit den Giganten identifiziert,[5] warnt er uns vor dem Mißbrauch,

---

[1] Kap. 24 (ed. Schwartz S. 32 f.; ed. Geffcken S. 144): *ἐκ μὲν οὖν τῶν περὶ τὰς παρθένους ἐχόντων οἱ καλούμενοι ἐγεννήθησαν γίγαντες. εἰ δέ τις ἐκ μέρους εἴρηται περὶ τῶν γιγάντων καὶ ποιηταῖς λόγος, μὴ θαυμάσητε τῆς κοσμικῆς * * σοφίας ὅσον ἀλήθεια πιθανοῦ διαφέρει διαλλαττουσῶν καὶ τῆς μὲν οὔσης ἐπουρανίου, τῆς δὲ ἐπιγείου καὶ κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ὕλης*

«ἴσμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα».

Bei * * ist eine Lücke, für die Schwartz als Ergänzung vorschlägt *καὶ τῆς προφητικῆς* anstatt der in den sonstigen Ausgaben und auch in unserer Übersetzung angenommenen: *καὶ θεολογικῆς.*

[2] Otto (7, 131[27]) umschreibt diese Stelle so: „Poetae gentiles, licet divina sapientia tantum distet a mundana, tamen aliqua ex parte (*ἐκ μέρους*) historiam gigantum prodiderunt, incitati scilicet a diabolo." Als Parallelstellen zu dieser Ansicht vgl. (nach Otto) Just. I Ap. 54, Tatian or. ad Gr. 40, Tertull. Apol. 47. — Eine ganz andere Auffassung dieser schwierigen Stelle hat Eberhard in seiner Übersetzung (Kempten 1913) S. 309: „ . . . (die Weltweisheit) beschäftigt sich mit irdischen Dingen und darum auch mit dem Beherrscher der Materie. «Meist ist unser Wissen ein Trug, dem Wahren nur ähnlich.»"

[3] Geffcken a. a. O. 216.

[4] Puech, Les apologistes grecs 192[3].

[5] Geffcken (a. a. O. 216) meint allerdings: „Gleichwohl wehrt sich der Apologet energisch gegen die absolute Gleichsetzung dieser Riesen

den man mit dieser teilweisen Übereinstimmung zwischen der Bibel und der Fabel machen würde, wenn man die ganze heidnische Überlieferung bezüglich der Giganten in ihrer Gesamtheit (z. B. den Mythos vom Kampf zwischen ihnen und den Göttern) akzeptierte.

Dies ist also des Apologeten Ansicht über den Ursprung der bösen Engel. Wie Justin und Tatian, so unterschied auch er den Fürst der Materie und die ursprünglich guten, dann durch Sinnenlust gefallenen Engel einerseits; dann die Sprößlinge dieser Engel und der von ihnen verführten Frauen, die Giganten, die er eigentlich Dämonen nennt, anderseits.

„Jene Engel sind aus dem Himmel gestürzt und halten sich in der Luft und um die Erde auf und können sich nie mehr zum Himmlischen emporheben.[1] Die Seelen der Giganten sind die in der Welt umherirrenden Dämonen."[2] Die Tätigkeit dieser doppelten Klasse böser Geister, nämlich der gefallenen Engel mit ihrem Anführer an der Spitze und der Giganten (der eigentlichen Dämonen), ist in ihrer Wirkung gleich, nämlich auf das Böse gerichtet. Allerdings ergibt sich, das hebt Athenagoras ausdrücklich hervor, ein Unterschied in der Ursache der Tätigkeit. Beide[3] „bringen Regungen hervor, die Dämonen (Giganten) solche, die der Natur ähnlich sind, die sie erhalten haben; die Engel aber solche, die den

---

mit den griechischen Giganten, da die menschliche Weisheit doch zur göttlichen nur im Verhältnis des Probabeln zur Wahrheit stehe." Betont man in diesem Satze Geffckens die „absolute" Gleichsetzung, so kann man die Ansichten Geffckens und Puechs wohl vereinigen.

[1] Kap. 25 (ed. Schwartz S. 33; ed. Geffcken S. 144): *οὗτοι τοίνυν οἱ ἄγγελοι οἱ ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν, περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν, οὐκέτι εἰς τὰ [ὑπερ] οὐράνια ὑπερκύψαι δυνάμενοι.* Wilamowitz will das *ὑπερ* in *ὑπερουράνια* weglassen. — Vgl. Apokal. 12, 9: *καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν.*

[2] Kap. 25 (ed. Schwartz S. 33): *καὶ αἱ τῶν γιγάντων ψυχαὶ οἱ περὶ τὸν κόσμον εἰσὶν πλανώμενοι δαίμονες.*

[3] Kap. 25 (ed. Schwartz S. 33): Nach den oben (Anm. 1 und 2) zitierten Worten fährt Athenagoras fort: *ὁμοίας κινήσεις οἱ μὲν αἷς ἔλαβον συστάσεσιν, οἱ δαίμονες, οἱ δὲ αἷς ἔσχον ἐπιθυμίαις, οἱ ἄγγελοι, ποιούμενοι.*

Begierden gleichen, von denen sie erfaßt wurden." Es ist nicht unberechtigt, aus dieser Stelle zu folgern, daß diese Giganten (die Sprößlinge der Engel und der Frauen) materieller sind als die gefallenen Engel. „Sie sind es sogar mehr als die gewöhnlichen Menschen durch ihre merkwürdige Gestalt und ihre brutale Kraft. Allerdings darf man daraus nicht schließen, Athenagoras habe die Materie als Prinzip des Bösen angesehen. Er hat von vornherein genügend vorgesorgt, um uns klar zu machen, daß das Prinzip des Falles der Engel einzig im Mißbrauch des freien Willens liegt. Aber die Leidenschaften (Genußsucht, Unzucht), welche die Dämonen empfinden und für die sie übrigens verantwortlich sind wie die Menschen, stehen indessen im Verhältnis zu den Elementen, aus denen sie gebildet sind; der Fehltritt der Engel, ihre Liebe zu den Menschentöchtern, war in gewissem Sinne gegen die Natur."[1]

Gesondert erwähnt Athenagoras die Tätigkeit des ‚Beherrschers der Materie', und zwar stellt er sie als die Ursache der im Weltgeschehen sich zeigenden scheinbaren Widersprüche mit der göttlichen Vorsehung hin. Wegen ihrer Wichtigkeit sei die betreffende Stelle im Zusammenhang angeführt:[2]

[1] So Puech, Les apologistes grecs 193[1].

[2] Kap. 25 (ed. Schwartz S. 33; ed. Geffcken S. 144 f.): *ὁ δὲ τῆς ὕλης ἄρχων, ὡς ἔστιν ἐξ αὐτῶν τῶν γινομένων ἰδεῖν, ἐναντία τῷ ἀγαθῷ τοῦ θεοῦ ἐπιτροπεύει καὶ διοικεῖ.*

„πολλάκι μοι παπίδων διῆλθε φροντίς,
εἴτε τύχα εἴτε δαίμων τὰ βρότεια κραίνει,
παρά τ' ἐλπίδα καὶ παρὰ δίκαν
τοὺς μὲν ἀπ' οἴκων δ' ἐναπίπτοντας
ἀτὰρ θεοῦ, τοὺς δὲ εὐτυχοῦντας ἄγει."

⟨εἰ⟩ τὸ παρ' ἐλπίδα καὶ δίκην εὖ πράττειν ἢ κακῶς ἐν ἀφασίᾳ τὸν Εὐριπίδην ἐποίησεν, τίνος ἡ τοιαύτη τῶν περιγείων διοίκησις, ἐν ᾗ εἴποι τις ἄν·

„πῶς οὖν τάδ' εἰσορῶντες ἢ θεῶν γένος
εἶναι λέγωμεν ἢ νόμοισι χρώμεθα;"

τοῦτο καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ἀπρονόητα εἰπεῖν τὰ κατωτέρω τοῦ οὐρανοῦ ἐποίησεν, καίτοι τῆς ἀϊδίου ἐπ' ἴσης ἡμῖν μενούσης προνοίας τοῦ θεοῦ

„ἡ γῆ δὲ ἀνάγκῃ, κἂν θέλῃ, κἂν μὴ θέλῃ,
φύουσα ποίαν τἀμὰ πιαίνει βοτά",

τῆς δ' ἐπὶ μέρους πρὸς ἀλήθειαν, οὐ πρὸς δόξαν, χωρούσης ἐπὶ τοὺς ἀξίους καὶ τῶν λοιπῶν κατὰ τὸ κοινὸν συστάσεως νόμου λόγου προ-

„Der Beherrscher der Materie[1] führt, wie man unmittelbar aus den Tatsachen ersehen kann, Aufsicht und Verwaltung in einer der Güte Gottes widersprechenden Weise.

Oftmals ging der Gedanke mir durch die Seele,
Ob in den menschlichen Dingen Zufall herrsche oder ein Dämon,
Und gegen Erwartung und gegen Recht
Kommen die einen um Haus und Hof,
Von Gott verlassen, während andere im Glücke schwelgen.

νοουμένων. ἀλλ' ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοὐναντίου πνεύματος δαιμονικαὶ κινήσεις καὶ ἐνέργειαι τὰς ἀτάκτους ταύτας ἐπιφορὰς παρέχουσιν, ἤδη καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἄλλον ἄλλως, καὶ καθ' ἕνα καὶ κατὰ ἔθνη, μερικῶς καὶ κοινῶς, κατὰ τὸν τῆς ὕλης λόγον καὶ τῆς πρὸς τὰ θεῖα συμπαθείας, ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν κινοῦσαι, διὰ τοῦτό τινες, ὧν δόξαι οὐ μικραί, ἐνόμισαν οὐ τάξει τινὶ το πᾶν τοῦτο συνεστάναι, ἀλλ' ἀλόγῳ τύχῃ ἄγεσθαι καὶ φέρεσθαι, οὐκ εἰδότες, ὅτι τῶν μὲν περὶ τὴν τοῦ παντὸς κόσμου σύστασιν οὐδὲν ἄτακτον οὐδὲ ἀπημελημένον, ἀλλ' ἕκαστον αὐτῶν γεγονὸς λόγῳ, διὸ οὐδὲ τὴν ὡρισμένην ἐπ' αὐτοῖς παραβαίνουσι τάξιν, ὁ δὲ ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὸν πεποιηκότα καὶ αὐτὸς εὐτάκτως ἔχει καὶ τῇ κατὰ τὴν γένεσιν φύσει ἕνα καὶ κοινὸν ἐχούσῃ λόγον καὶ τῇ κατὰ τὴν πλάσιν διαθέσει οὐ παραβαινούσῃ τὸν ἐπ' αὐτῇ νόμον καὶ τῷ τοῦ βίου τέλει ἴσῳ καὶ κοινῷ μένοντι, κατὰ δὲ τὸν ἴδιον ἑαυτῷ λόγον καὶ τὴν τοῦ ἐπέχοντος ἄρχοντος καὶ τῶν παρακολουθούντων δαιμόνων ἐνέργειαν ἄλλος ἄλλως φέρεται καὶ κινεῖται, κοινὸν πάντες τὸν ἐν αὐτοῖς ἔχοντες λογισμόν.

[1] Otto (a. a. O. 7, 132[4]) zitiert die Erklärung von H. Thiersch (Ztschr. für die ges. luth. Theol. u. Kirche von Rudelbach u. Guerike 1841, H. 2, S. 169): „Beherrscher der Materie wird dieser Geist genannt, keineswegs als wäre er das Prinzip der Materie, und seiner ursprünglichen Natur nach dem Immateriellen entgegengesetzt, sondern weil ihm, da er von Gott geschaffen ward, die Verwaltung (*διοίκησις*) der Materie (oder der Natur, nämlich der sichtbaren Welt, wahrscheinlich mit Ausschluß der Menschen [?]) und ihrer Arten (*εἴδη*, der Gestirne, der Elemente usw.) anvertraut wurde. Er fiel, indem er die Verwaltung des ihm Anvertrauten vernachlässigte und böse ward. Damit aber hat er sein Naturreich nicht verloren, es besteht vielmehr seine Gott entgegenstrebende Tätigkeit gerade darin, daß er auf eine dem guten Willen Gottes entgegengesetzte Weise waltet und jene ihm übertragene Vorsehung mißbraucht. Sicher ist dieser letzte Teil der Vorstellungen über das Reich des Bösen aus Hiob geschöpft, da sich Athenagoras für beides, was er (aus Genes. VI) von den Dämonen und was er von dem Archon sagt, auf die ‚Schriften der Propheten' (c. 24) beruft."

Daß wider Erwartung und wider Recht die einen glücklich, die andern unglücklich sind, das machte Euripides verlegen zu sagen, in wessen Händen eine solche Verwaltung der irdischen Dinge liege, angesichts deren man rufen möchte:

Wie könnten wir beim Anblick solcher Dinge noch
An Götter glauben oder halten ein Gesetz?

Dies veranlaßte auch Aristoteles zu dem Satze, für die Dinge unterhalb des Himmels gebe es keine Vorsehung, obgleich die immerwährende Vorsehung Gottes in gleicher Weise uns bleibt:

Die Erde, will sie oder nicht, sprießt Weide mir
Naturnotwendig und ernährt zur Mast mein Vieh.

Die Fürsorge für die Teile aber erstreckt sich tatsächlich, nicht bloß vermeintlich, auf den Würdigen, indes für das übrige, soweit es der gemeinsame Zweck der Schöpfung fordert, nach dem Gesetze der Vernunft gesorgt wird. Weil aber die vom feindseligen Geiste ausgehenden dämonischen Erregungen und Einwirkungen solche Stürme der Unordnung hervorrufen, wie sie oben erwähnt worden, da sie obendrein sogar die Menschen, den einen so, den anderen anders, bald einzelne, bald völkerweise, teilweise und allgemein, entsprechend der Sympathie für die Materie oder für das Göttliche, von innen und außen in Erregung versetzen („bald einzelne, bald ganze Völker, durch geteilten oder gemeinschaftlichen Ansturm, je nach dem Verhältnisse eines jeden zur Materie und nach dem Grade seiner Empfänglichkeit fürs Göttliche, innerlich und äußerlich in Erregung versetzen“ [so Eberhard, a. a. O. S. 300]), so haben einige und zwar Autoritäten gemeint, daß das Universum nicht auf einer Ordnung beruhe, sondern der Tummelplatz blinden Zufalls sei. Sie wußten eben nicht, daß von all den Dingen, welche zum Bestand der ganzen Schöpfung gehören, nichts ungeordnet, nichts vernachlässigt, sondern daß ein jedes darin durch Vernunft geworden ist, weshalb sie auch die ihnen zugewiesene Ordnung nicht überschreiten. Auch der Mensch, wie er aus des Schöpfers Hand hervorging, ist ein wohlgeordnetes Wesen, mag man nun die Art und Weise seiner Entstehung betrachten, die einen einheitlichen, für alle gültigen Plan aufweist, oder

sein organisches Wachstum, welches das hierfür maßgebende Gesetz nicht überschreitet, oder das Ende des Lebens, das gleich und gemeinschaftlich bleibt für alle. Aber nach seiner eigenen individuellen Vernunft und nach der Einwirkung jenes drängenden Herrschers und seines Dämonengefolges wird der eine so, der andere anders beeinflußt und erregt, obschon die Fähigkeit vernünftigen Denkens allen in gleicher Weise innewohnt."

Athenagoras unterscheidet offenbar hier eine doppelte Vorsehung, die allgemeine für das ganze Universum, die von Gott geübt und nie gestört wird, die mit Naturnotwendigkeit das Gras aus der Erde sprießen läßt, und eine besondere, die sich erstreckt auf die einzelnen. Diese Individuen sind nun Gegenstand der *πρόνοια ἐπὶ μέρους*: „Sie selbst entwickeln sich physisch nach regelmäßigen Gesetzen, aber jedes einzelne hat seine Bestimmung, seine besondere Geschichte mit ihren offenbaren Zufällen, um deren Erklärung es sich handelt."[1] In diese Entwicklung der Individuen, wie auch der Völker greifen die Dämonen ein, indem sie von innen und von außen jene ungeordneten Stürme und Angriffe erregen, die sowohl einzelne Menschen, wie ganze Massen in ihren Bann ziehen.

Wie die Dämonen von innen auf die Menschen einwirken, das zeigt Athenagoras in anderem Zusammenhange, der weiter unten dargelegt werden soll. Die Einwirkung von außen ist wohl mit Puech[2] darin zu sehen, daß sie über die Menschen Gefahren bringen, aber auch in den Wunderwerken, welche sie durch die Idole wirken.

Auf das Einwirken auf die Völker, das Athenagoras den Dämonen neben ihrem Einwirken auf die einzelnen zuschreibt, führt der Apologet die traurige Erscheinung der Christenverfolgungen zurück.

Diese Tätigkeit der Dämonen mit ihrer beklagenswerten Einwirkung auf die Menschen ist also daran schuld, daß an der Leitung der Welt durch die Vorsehung[3] Gottes gezweifelt

[1] Vgl. Puech, Les apolog. grecs 194[1].

[2] Vgl. die Erklärungen Puechs zu dieser Stelle a. a. O. 194 f.

[3] Zu dem Bericht des Apologeten über die Ansicht des Aristoteles

worden ist. Der Apologet will aber ganz entschieden die Annahme einer blinden τύχη[1] abweisen, und zwar führt er als Gegengrund gegen diese Annahme die gute Ordnung des Naturgeschehens an, die durchaus vollkommen und vernunftgeordnet ist. Ein Beispiel dieser vollkommenen Ordnung ist der Mensch selbst: Alle Menschen haben denselben wohlgeordneten Ursprung; die körperliche Disposition des Menschen überschreitet nicht ihr Gesetz, das für alle gemeinsam ist. Auch das Ende ist für alle ein und dasselbe. Nur die Triebe des Menschen, die Leidenschaften, vereint mit der Tätigkeit der Dämonen, bringen Verwirrung und Unordnung hervor und sind schuld an den scheinbaren Widersprüchen mit der Vorsehung.[2]

Nun ist in diesen Darlegungen des Apologeten eine Stelle recht dunkel: Die dämonischen Einflüsse treiben die Menschen hin und her, *κατὰ τὸν τῆς ὕλης λόγον καὶ τῆς πρὸς τὰ θεῖα συμπαθείας*. Geffcken[3] erblickt hierin eine contradictio in adiecto, daß nämlich diese Mächte ihre Triebkraft sowohl nach dem *λόγος τῆς ὕλης* als der *συμπάθεια πρὸς τὰ θεῖα* äußern, und fügt hinzu: „Das ist doch im christlichen Sinne

über die Vorsehung vgl. die Anmerkung bei Otto (7, 134[18]), der aus Euseb. praep. ev. 15, 5 den Satz anführt: *Ὁ Ἀριστοτέλης, μέχρι σελήνης στήσας τὸ θεῖον, τὰ λοιπὰ τοῦ κόσμου μέρη περιγράφει τῆς τοῦ θεοῦ διοικήσεως*. Vgl. hierzu auch Geffcken a. a. O. S. 217, insbesondere Anm. 2, sowie dessen kritische Bemerkungen zu der Verwendung der Tragikerstellen durch Athenagoras, ebenda, speziell Anm. 3. — Über die in der spätgriechischen Zeit häufig vorkommende *πρόνοια*-Literatur s. die Angaben von O. Weinreich, Antike Heilungswunder, S. 124—136.

[1] Vgl. Geffcken a. a. O. 217: „Die Leute, ‚deren Ruf nicht klein', die nicht die *τάξις* im Weltall anerkennen, sondern nur die *τύχη*, sind wohl die Epikureer."

[2] Puech vermerkt dazu (a. a. O. 194, Anm.), daß in dem Traktate De Fato eine Theorie sich findet, „nach der es eine dreistufige Vorsehung gibt: 1. den höchsten Gott, der alles von Anbeginn geordnet hat; 2. die Untergötter, welche die Erhaltung und Fortdauer der Arten sichern und die Gesamtheit der menschlichen Angelegenheiten regeln; 3. die Dämonen. Athenagoras scheint wohl auf eine ähnliche Anschauung gezielt zu haben; die Dunkelheit in seiner Darlegung kommt vielleicht daher, daß er kein Äquivalent für diese Untergötter fand, welche Plutarch mitten zwischen den höchsten Gott und die Dämonen stellt."

[3] A. a. O. 218.

unmöglich". Er will diese Verwirrung aus der Vermischung hellenischer Dämonenlehre mit christlicher erklären; Athenagoras habe hier auch an die Tätigkeit guter Dämonen gedacht. „Der Grieche sah bekanntlich die Dämonen neutraler an als der Christ, er kannte gute und böse. Athenagoras hat hier also zwischen griechischen und christlichen Dämonen nicht recht unterschieden und so ein sehr bedenkliches Konglomerat hergestellt."

Allerdings ist in diesem Kapitel die Sprache des Apologeten nicht „so einfach und durchsichtig", wie sie es sonst gewöhnlich ist. Aber Puech[1] hat doch entschieden recht, wenn er der Ansicht Geffckens, Athenagoras habe an der eben besprochenen Stelle christliche und hellenistische Dämonenauffassung verwirrt und zwar deshalb, weil er einfach eine stoische Verteidigung der Vorsehung ausgeschrieben habe, nicht ohne weiteres beipflichtet, wenn er auch zugibt, daß Athenagoras hier sich an stoisch-platonische Anschauungen anlehnt und seine Ausdrucksweise dunkel ist. Die Schwierigkeit, wie das κινεῖν der Dämonen κατὰ τὸν λόγον τῆς πρὸς τὰ θεῖα συμπαθείας zu verstehen ist, liegt sicher vor, wenn man diese Worte auf die Dämonen bezieht. Puech will diese Schwierigkeit dadurch lösen, daß er die Worte πρὸς τὰ θεῖα συμπαθείας auf die Menschen bezieht, so daß der Sinn also etwa folgender wäre: „Die Dämonen suchen die Menschen im Sinne der Materie zu beeinflussen (in der Richtung also, wohin schon gewisse Elemente der menschlichen Natur diese ziehen); die Dämonen haben dabei zu kämpfen gegen die συμπάθεια πρὸς τὰ θεῖα, die sich bei den Menschen findet (d. h. gegen die vernünftigen und sittlichen Kräfte unserer Seele, welche sie zu Gott emporheben)."

Dämonen und εἴδωλα — das ist die Überschrift, die man dem Kapitel 26 geben kann. Hier gibt Athenagoras die Antwort auf die Frage, wer denn eigentlich hinter den Götterbildern stecke und hinter ihnen diese wunderbaren Werke wirke, die Frage, die für ihn überhaupt der Anlaß

[1] Puech, Les apologistes grecs 195[1], der sich bei dieser seiner wohl annehmbaren Erklärung auch auf Paul und Arnould berufen kann.

zur Darlegung seiner Dämonenlehre geworden ist[1]: „Diejenigen, welche die Menschen zu den Götterbildern ziehen, sind die oben genannten, welche sich an das Blut der Schlachtopfer herandrängen und diese belecken.[2] Die Götter hingegen,

[1] Kap. 26 (ed. Schwartz S. 34 f.; ed. Geffcken S. 145 f.): *Καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἕλκοντες οἱ δαίμονές εἰσιν οἱ προειρημένοι, οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι· οἱ δὲ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκοντες θεοὶ καὶ ταῖς εἰκόσιν ἐπονομαζόμενοι, ὡς ἔστιν ἐκ τῆς κατ' αὐτοὺς ἱστορίας εἰδέναι, ἄνθρωποι γεγόνασιν. καὶ τοῦ μὲν δαίμονας εἶναι τοὺς ἐπιβατεύοντας τοῖς ὀνόμασιν πίστις ἡ ἑκάστου αὐτῶν ἐνέργεια. οἱ μὲν ἀποτέμνουσι τὰ αἰδοῖα, οἱ περὶ τὴν Ῥέαν, οἱ δὲ ἐγκόπτουσιν ἢ ἐντέμνουσιν, οἱ περὶ τὴν Ἄρτεμιν.* [*καὶ ἡ μὲν ἐν Ταύροις φονεύει τοὺς ξένους*] (diese Worte will Schwartz tilgen) *ἐῶ γὰρ τοὺς ταῖς μαχαίραις καὶ τοῖς ἀστραγάλοις αἰκιζομένους αὐτοὺς λέγειν * * καὶ ὅσα εἴδη δαιμόνων.* [Zu *λέγειν . . . δαιμόνων* notiert Schwartz (S. 35): graviter corrupta, Geffcken, a. a. O. S. 145: „Nach *λέγειν* Lücke, in der stand, daß sie dies zur Ehre gewisser Götter getan", S. 222[4]: „Ich ergänze die Stelle *λέγειν ‹τοῦτο ποιεῖν ὡς τιμήσοντας τὸν Ἄττιν ἢ τὴν Ἄρτεμιν Ὀρθίαν› καὶ ὅσα ε. ὁ.*] *οὐ γὰρ θεοῦ κινεῖν ἐπὶ τὰ παρὰ φύσιν· ‚ὅταν ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακά, τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον', ὁ δὲ θεὸς τελείως ἀγαθὸς ὢν ἀϊδίως ἀγαθοποιός ἐστιν. τοῦ τοίνυν ἄλλους μὲν εἶναι τοὺς ἐνεργοῦντας, ἐφ' ἑτέρων δὲ ἀνίστασθαι τὰς εἰκόνας, ἐκεῖνο μέγιστον τεκμήριον, Τρωὰς καὶ Πάριον· ἡ μὲν Νερυλλίνου εἰκόνας ἔχει — ὁ ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς — τὸ δὲ Πάριον Ἀλεξάνδρου καὶ Πρωτέως· τοῦ Ἀλεξάνδρου ἔτι ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ ὁ τάφος καὶ ἡ εἰκών. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀνδριάντες τοῦ Νερυλλίνου κόσμημά εἰσι δημόσιον, εἴπερ καὶ τούτοις κοσμεῖται πόλις, εἰς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, καὶ θύουσί τε δι' αὐτὸ καὶ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσιν χρυσῷ τὸν ἀνδριάντα οἱ Τρωαδεῖς. ὁ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ ὁ τοῦ Πρωτέως (τοῦτον δ' οὐκ ἀγνοεῖτε ῥίψαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ πῦρ περὶ τὴν Ὀλυμπίαν), ὁ μὲν καὶ αὐτὸς λέγεται χρηματίζειν, τῷ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου — ‚δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανές' — δημοτελεῖς ἄγονται θυσίαι καὶ ἑορταὶ ὡς ἐπηκόῳ θεῷ. πότερον οὖν ὁ Νερυλλῖνος καὶ ὁ Πρωτεὺς καὶ ὁ Ἀλέξανδρός εἰσιν οἱ ταῦτα ἐνεργοῦντες περὶ τὰ ἀγάλματα ἢ τῆς ὕλης ἡ σύστασις; ἀλλ' ἡ μὲν ὕλη χαλκός ἐστιν, τί δὲ χαλκὸς δύναται καθ' αὑτόν, ὃν μεταποιῆσαι πάλιν εἰς ἕτερον σχῆμα ἔξεστιν, ὡς τὸν ποδονιπτῆρα ὁ παρὰ τῷ Ἡροδότῳ Ἄμασις· ὁ δὲ Νερυλλῖνος καὶ ὁ Πρωτεὺς καὶ ὁ Ἀλέξανδρος τί πλέον τοῖς νοσοῦσιν; ἃ γὰρ ἡ εἰκὼν λέγεται νῦν ἐνεργεῖν, ἐνήργει καὶ ζῶντος καὶ νοσοῦντος Νερυλλίνου.*

[2] Wegen dieser Gelüste heißen die Dämonen *λίχνοι δαίμονες* (so Kap. 27); vgl. auch Orig. c. C. 3, 29; 7, 64. Lucius-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults S. 43 (s. Geffcken 221[3]). Tertullian nennt die blutigen Opfer das Futter der Dämonen.

welche bei der Menge beliebt sind und nach den Bildern benannt werden, sind nach Ausweis ihrer Geschichte Menschen gewesen. Daß die Dämonen es sind, die sich hinter den Namen verstecken, dafür spricht überzeugend die Art, wie jeder von ihnen wirkt. Da gibt es nun solche, welche die αἰδοῖα ausschneiden, wie die Rhea-Priester, andere verwunden durch Schlagen oder Schneiden, wie die Priester der Artemis; doch ich will es unterlassen, jene, welche mit Messern und Geißeln sich zerfleischen, aufzuführen und anzugeben, wieviel Arten der Dämonen es gibt. (Dämonen sind hier wirksam.)[1] Denn nicht ist es Gottes würdig, zu widernatürlichen Dingen anzuregen.

„Der Dämon blendet, wenn er Unglück bringen will,
Zuvor des Menschen Sinn."

Gott aber, da er der vollkommen Gute ist, tut in Ewigkeit nur Gutes. Daß folglich andere es sind, welche in den Bildern wirken, als die, zu deren Ehren man die Bilder aufstellt, dafür sind Troas und Parium der sprechendste Beweis. Troas hat Bildsäulen des Neryllinus, eines Zeitgenossen von uns, Parium hat Alexander- und Proteus-Bilder. Von Alexander existiert heutigentags noch auf dem Markte Grab und Bild. Mehrere Neryllinusbilder nun dienen zur Zierde der Stadt, wenn anders auch solche Bilder einem Ort zur Zierde gereichen; eines aber steht im Rufe, daß es weissage und heile. Deshalb bringen die Einwohner von Troas der Statue Opfer dar, salben sie und setzen ihr goldene Kränze auf. Was die Statuen des Alexander und des Proteus betrifft (dieser hat sich, wie euch wohl bekannt, in der Nähe von Olympia ins Feuer gestürzt), so soll die des Proteus ebenfalls weissagen, der des Alexander — „o unglückseliger Paris, an Gestalt schönster, weibertoller!" — werden aus der Stadtkasse Opfer gebracht und Feste gefeiert wie einem Gott, der erhört hat. Sind es nun Neryllinus, Proteus, Alexander, welche solches bei den Bildern wirken? Oder ist es die Natur des Stoffes (aus dem das Bild gefertigt ist)? Dieser Stoff ist Erz. Was kann nun Erz aus

[1] Sinngemäßer Einschub zur Begründung des folgenden γάρ.

eigener Kraft? Kann man es doch beliebig wieder zu einer anderen Form umgestalten, wie Amasis bei Herodot das Fußwasserbecken zum Götzen umgestaltet hat. Nun denn Neryllinus, Proteus, Alexander, was können sie gar für die Kranken tun? Was nämlich das Bild jetzt wirken soll, das wirkte es zur Zeit, wo Neryllinus lebte und krank war." Hier führt also Athenagoras zum Beweise, daß hinter den Götterbildern die Dämonen sich betätigen, einige Beispiele abscheulicher Kulte an. Solche unsittliche Kulte können — so schließt der Apologet — nicht von einem wirklich göttlichen Wesen ausgehen.[1] Er teilt nun den Standpunkt des Euhemerus, daß die Götter sterbliche, vergötterte Menschen sind.[2] Wie sollen aber dann die durch die Götterbilder angeblich bewirkten Wunder erklärt werden? Hier schiebt nun Athenagoras eben die Erklärung ein, daß nur auf der Dämonen Trugwerk der Glaube an diese angeblichen Wundertaten zurückzuführen ist. Diese Dämonen, die, wie wir oben sahen, in der Luft zwischen Erde und Himmel ihren Aufenthalt

[1] Vgl. zum folgenden Geffcken S. 222 f. Eberhard, a. a. O. S. 312, Anm. 3. — Zu dem in diesem Kapitel vorkommenden ἐπήκοος θεός vgl. die Nachweise in Inschriften aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. bei Schwartz S. 109. (s. Geffcken a. a. O. 222[9]).

[2] Geffcken (a. a. O. 222) nennt diesen Beweis, „daß die Götter nicht Wunder wirken könnten, daß die Statuen, die in ihrem Namen aufgestellt würden, eigentlich anderen gälten", einen „sehr künstlichen" und fährt fort: „Er (Athenagoras) nennt verschiedene Wundertäter, deren Statuen wirksam seien, und verweilt, um wieder sein Wissen zu zeigen, länger bei ihren Einzelheiten. Wir sind ihm dafür nicht undankbar, wir erfahren allein durch Athenagoras von der Existenz eines jener Wundertäter des 2. Jahrhunderts, wie sie sich sonst als ernstere Gestalt in Apollonios von Tyana, als Schwindler in Alexander von Abonuteichos darstellen: es ist Neryllinos aus der Troas, von dem wir sonst nichts wissen. Er wird ebenso wie die andern, wie ein Alexander und (Peregrinus) Proteus gefeiert, und eine Statue ist sogar imstande, Heilungen zu vollziehen und empfängt dafür göttliche Ehren." Über die beiden Wundermänner vgl. Zeller: „Vorträge und Abhandlg.[2] II 154 ff. (zitiert bei Geffcken, a. a. O. 222[7]); außerdem O. Weinreich, Antike Heilungswunder (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VIII 1), Gießen 1910, S. 140 ff. und die dort verzeichnete Literatur. Über den Zusammenhang der Götter mit ihren Bildern vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 92 ff.

haben und nach Opferblut begierig sind, mißbrauchen die Gläubigkeit der Massen, eignen sich die Namen der Götter und damit deren Verehrung und die dargebrachten Opfer an; zum Beispiele solcher betrügerischer Kulte nennt er verschiedene Wundertäter, deren Statuen wirksam seien, und sagt von ihnen, daß sie diese Kräfte ihrer Statuen nicht betätigen, keinerlei Heilungen bewirken könnten, denn von den Wundern habe man schon erzählt sowohl zur Zeit, als Neryllinus lebte, wie zur Zeit, da er krank war.[1]

Die einzig mögliche Erklärung des Glaubens an wunderbare Geschehnisse[2] bei den Götterbildern, daß Dämonen nämlich Urheber dieses Glaubens sind, begründet Athenagoras im folgenden Kapitel; wie es möglich sei, daß die Menschen solch törichtem Aberglauben an das Wunderwirken der Götterbilder verfallen könnten, hat er in Kap. 26 schon angedeutet mit dem Zitat des Verses: „Wann der Dämon

[1] „Also, meint der Apologet, stehen die wunderkräftigen Statuen mit den durch sie Dargestellten in gar keiner Beziehung. Diese waren Menschen (wie die Götter der Heiden) und konnten nichts leisten, die beobachteten Wirkungen — das λέγεται schwächt den Glauben an diese Dinge doch etwas ab — sind anders zu erklären." So Geffcken a. a. O. S. 223. Der Hinweis Geffckens auf das λέγεται hier entkräftet doch wohl den Vorwurf, den R. Heinze, Tertullians Apologeticum S. 393², gegen Geffckens Darstellung erhebt. — Interessant ist Geffckens Urteil über die Stellung des Athenagoras in diesem Kapitel: „Athenagoras verdient hier zweifelsohne eine gewisse Anerkennung. Er hat, vornehmer denkend als seine höhnenden oder scheltenden hellenischen oder christlichen Zeitgenossen, die gewöhnlichen Effekte, den wohlfeilen Hinweis auf alle jene verunglückten Orakel verschmäht und sich vor allem, wenn auch gewissermaßen nur in Parenthese, an die Wundertäter der Zeit gehalten. Seine Kritik ist so der vornehm abgetönte Ausdruck der christlichen Volksstimmung; wir verstehen auch durch ihn den Haß eines Alexander von Abonuteichos gegen die Christen noch besser zu würdigen" (a. a. O. S. 223).

[2] Puech (Les apolog. grecs 196) hat treffend darauf hingewiesen, daß in Kap. 26 bei der Erklärung des Ursprungs der Idololatrie Athenagoras die jüdisch-christliche Vorstellung, daß nämlich der Heiden Götter die Dämonen sind, vermengt hat mit dem Euhemerismus, nach dem die heidnischen Götter nur vergötterte Menschen sind. Vgl. zu des Apologeten Ausführungen über die Wundertäter den sachlichen und textkritischen Kommentar Puechs a. a. O. 196 f., Anm.

dem Menschen Übles bereitet, dann verwirrt er ihm zuerst den Verstand." Den Versuch einer tieferen psychologischen Erklärung für diese Erscheinung enthalten die folgenden Ausführungen in Kap. 27[1]: „Zunächst entnehmen die unvernünftigen und in Bezug auf die Vorstellungen abbildreichen (gestaltungsreichen) Regungen der Seele sich von hierher diese, von dorther jene Bilder, indem sie die einen von der Materie hernehmen, die anderen aber aus sich selbst gestalten und hervorbringen. (Eberhard übersetzt diesen Satz: „Die unvernünftigen Seelenkräfte, die das Vorstellungsleben mit mannigfachen Truggestalten erfüllen, nehmen teils aus der materiellen Welt allerlei Bilder auf, teils formen und gebären sie solche aus sich selbst.") Dies widerfährt zumeist derjenigen Seele, welche vom Weltgeiste annimmt und sich mit ihm vermischt, indem sie nicht auf das Himmlische und dessen Schöpfer sieht, sondern nach unten auf die irdischen

---

[1] Kap. 27 (ed. Schwartz S. 36; ed. Geffcken S. 146): *Τί οὖν; πρῶτα αἱ τῆς ψυχῆς ἄλογοι καὶ ἐνδαλματώδεις περὶ τὰς δόξας κινήσεις ἄλλοτ' ἄλλα εἴδωλα τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ὕλης ἕλκουσι, τὰ δὲ αὑταῖς ἀναπλάττουσιν καὶ κνοῦσιν. πάσχει δὲ τοῦτο ψυχὴ μάλιστα τοῦ ὑλικοῦ προσλαβοῦσα καὶ ἐπισυγκραθεῖσα πνεύματος, οὐ πρὸς τὰ οὐράνια καὶ τὸν τούτων ποιητὴν ἀλλὰ κάτω πρὸς τὰ ἐπίγεια βλέπουσα, καθολικῶς εἰπεῖν, ὡς μόνον αἷμα καὶ σάρξ, οὐκέτι πνεῦμα καθαρὸν γιγνομένη. αἱ οὖν ἄλογοι αὗται καὶ ἐνδαλματώδεις τῆς ψυχῆς κινήσεις εἰδωλομανεῖς ἀποτίκτουσι φαντασίας· ὅταν δὲ ἁπαλὴ καὶ εὐάγωγος ψυχή, ἀνήκοος μὲν καὶ ἄπειρος λόγων ἐρρωμένων, ἀθεώρητος δὲ τοῦ ἀληθοῦς, ἀπερινόητος δὲ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τῶν ὅλων, ἐναποσφραγίσηται ψευδεῖς περὶ αὐτῆς δόξας, οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες, λίχνοι περὶ τὰς κνίσας καὶ τὸ τῶν ἱερείων αἷμα ὄντες, ἀπατηλοὶ δὲ ἀνθρώπων, προσλαβόντες τὰς ψευδοδόξους ταύτας τῶν πολλῶν τῆς ψυχῆς κινήσεις, φαντασίας αὐτοῖς ὡς ἀπὸ τῶν εἰδώλων καὶ ἀγαλμάτων ἐπιβατεύοντες αὐτῶν τοῖς νοήμασιν εἰσρεῖν παρέχουσιν, καὶ ὅσα καθ' αὑτήν, ὡς ἀθάνατος οὖσα, λογικῶς κινεῖται ψυχὴ ἢ προμηνύουσα τὰ μέλλοντα ἢ θεραπεύουσα τὰ ἐνεστηκότα, τούτων τὴν δόξαν καρποῦνται οἱ δαίμονες.* Geffcken weist S. 219[4] daraufhin, daß dieses Kapitel einige seltene Wörter enthält: *„ἐνδαλματώδεις* und *ἐπισυγκραθεῖσα* sind *ἅπαξ* legomena; *εἰδωλομανής* ist ebenfalls ungebräuchlich und nach Ausweis der Lexika sonst nur aus Johannes Chrysostomus belegbar; *ἐναποσφραγίζειν* ferner ist ein stoisches Wort: Sext. Emp. *ὑπ.* II 4 *τῆς καταληπτικῆς φαντασίας . . . ἐναπεσφραγισμένης* (= adv. math. XI 183 = Diog. La. VII 35, 46); vgl. Joseph. in Maccab. 174; Clem. Al. Protr. X 107 u. a.".

Dinge blickt, die, um es kurz zu sagen, gleichsam nur noch Fleisch und Blut und nicht mehr reiner Geist ist. Diese unvernünftigen phantasiereichen Regungen der Seele erzeugen bezüglich der Idole phantastischen Bilderwahn. (Übersetzung nach Eberhard: „Jene unvernünftigen, das Vorstellungsleben trübenden Seelenkräfte sind es also, welche Phantasiebilder von Göttern erzeugen, die geradezu ans Wahnsinnige streifen.") Es kann aber geschehen, daß eine weiche und lenksame Seele, welche keine festen Grundsätze gehört und erprobt hat, welche keinen Unterricht in der Wahrheit erhalten hat und noch nicht über den Vater und Schöpfer des Universums nachgedacht hat, daß eine solche Seele Wahnvorstellungen über ihr eigenes Wesen wie Siegeleindrücke in sich aufnimmt. Dann sind die um die Materie hausenden Dämonen, welche lüstern nach den Opferdüften und dem Opferblute, wie auch Menschenbetrüger sind, sofort dabei, nützen jene *κινήσεις* (Eberhard übersetzt Seelenkräfte), welche die Seele der Menge zu falschen Vorstellungen hinneigen, aus und bewirken, daß von den Bildern und Statuen her Phantasiegebilde in die Seele einströmen, während in Wirklichkeit diese von den Dämonen ausgehen. So eignen sich sogar von all den bewußten Tätigkeiten der Seele, welche aus ihr selbst als aus einem unsterblichen Wesen hervorgehen, sei es, daß sie die Zukunft weissagt oder Gegenwärtiges heilend besorgt, die Dämonen den Ruhm zu."

Es ist jedenfalls interessant zu sehen, daß Athenagoras wie Tatian bemüht ist, für die gläubige Hinnahme der Betrügereien der Dämonen seitens der Menschen eine tiefere Erklärung zu suchen. Es geht wie bei Tatian nicht ohne Anleihen bei der Psychologie, die „er offenbar in der Schule der Philosophen gelernt hat, die ziemlich enge mit der der Stoiker zusammenhängt, die aber zuweilen eine eigenartige Färbung annimmt und an Gesichtspunkte anknüpft, die denen Tatians ziemlich nahe kommen".[1]

Nach der Psychologie der Stoiker[2] entwickelt sich aus

[1] Vgl. Puech, Les apologistes grecs 197 f.

[2] Die folgenden Ausführungen über die stoische Philosophie schließen sich enge, z. T. wörtlich, an die Darstellung an, die Schmekel

der sinnlichen Wahrnehmung aller Bewußtseinsinhalt schlechthin. Bei der Geburt gleicht die Seele einer unbeschriebenen Tafel (tabula rasa), auf die die Erfahrung nach und nach allen Inhalt einschreibt. Die Seele selbst ist nur die Fähigkeit, Wahrnehmungen in sich aufzunehmen und zu verarbeiten. Aus der Wahrnehmung geht nun die Vorstellung hervor. Wenn nun eine Vorstellung von einem realen Gegenstand ausgeht und ihm entspricht, dann erhält sie die Zustimmung des Subjekts und führt so das Begreifen herbei. In diese Zwischenstufen des Erkenntnisvorganges greifen nun die Dämonen ein. Wenn die Seele sich zu sehr zum Irdischen neigt und nicht genug auf das Himmlische achtet, dann geschieht es, daß die Dämonen mitten unter die zahlreichen Vorstellungen, welche die Seele aus den Dingen erhält und mit denen ihre Phantasie erfüllt wird, Vorstellungen und Wahrnehmungen in die Seele einfließen lassen, die scheinbar von den Statuen und Götterbildern ausgehen und den Eindruck erwecken, als hätten diese Bilder Wunder gewirkt. Dies geschieht bei den Seelen, die zu zart und weich sind, wenig Erkenntniskraft besitzen und keinen Unterricht in der Wahrheit, namentlich in der religiösen Wahrheit erhalten haben. So unterscheiden diese Seelen nicht, ob die Vorstellung von der Wundermacht der Idole der Wirklichkeit entspricht, und nun werden sie Opfer des Truges der Dämonen.[1]

So weit handelt es sich in der Darstellung des Athenagoras um die rezeptive Tätigkeit der Seele, insofern die Seele einfach durch die sinnliche Wahrnehmung determiniert wird. Sind die Dämonen aber so weit in der Täuschung

---

in seiner Abhandlung: „Die Hellenistisch-Römische Philosophie" in dem Sammelwerk „Große Denker", herausgegeben von E. von Aster, Leipzig 1912, I. Band S. 217 ff., gegeben hat. Zur Philosophie der Stoiker vgl. P. Barth, Die Stoa, Stuttgart 1903; E. Zeller, Philosophie der Griechen, III 1[3], Leipzig 1880, über die stoische Erkenntnislehre S. 73 ff.; R. Hirzel im 2. Band seiner „Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften".

[1] Dazu kommt, daß nach der Ansicht der Stoiker jede Tätigkeit des Verstandes, da die Seele eine einheitliche Kraft ist, von einem Triebe begleitet ist. Dadurch wird es denn auch den Dämonen erleichtert, eine durch diese Trugbilder getäuschte Seele zu allerlei bösen Taten zu verleiten.

der Seele vorgedrungen, dann gelingt es ihnen auch, das Verdienst an den bewußten Tätigkeiten der Seele, an der Prophezeiung zukünftiger Dinge und an der Bewirkung gegenwärtiger, sich zuzuschreiben.[1] Allerdings lassen sich nicht alle Züge, die wir im Kap. 27 finden, aus der stoischen Psychologie erklären. Mit Recht hat Puech[2] bemerkt, daß Athenagoras der stoischen Psychologie eine eigenartige Nuance gegeben hat. Vielleicht darf man auch sagen, daß uns die Frage, wie solche Tätigkeit der Dämonen im einzelnen vor sich geht, nicht weniger dunkel erscheint als dem Apologeten selbst.

Bei einem Rückblick auf die Engel- und Dämonenlehre des Athenagoras fällt auf, daß er über das endgültige Schicksal, über Strafe und Vernichtung der Dämonen, über die gegen sie angewandten Exorzismen, sowie über Magie nichts berichtet. Es ist ja wohl zu bedenken, daß er doch eine Apologie an Außenstehende schreiben wollte und daß er nicht alle Dinge in den Rahmen einer Verteidigungsschrift einbeziehen mußte.[3]

Geffcken hat richtig gesehen, wenn er hervorhebt[4]: „Eine allzu große, eine so tief einschneidende Bedeutung wie bei

[1] Über die stoische Ansicht über das Einwirken der Dämonen bei Mantik und Divination vgl. E. Zeller, Philosophie der Griechen, III 1[4], 330–344. C. Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860.

[2] A. a. O. S. 217 f.

[3] A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1880–1900, Freiburg 1900, S. 243 erklärt „den eigentlich theologischen Inhalt der beiden Schriften" als gering.

[4] Zwei griech. Apologeten S. 210. — Ähnlich urteilt über die Dämonenlehre des Athenagoras R. Heinze, Tertullians Apologeticum S. 394: „Die Mittelstellung, die er durch Anerkennung der Dämonen und ihrer Wirkung auf die Seelen, durch Aberkennung aller Wunderkraft einnimmt, beraubt seine apologetische Verwertung der Dämonologie ihrer besten Kraft: seine vergeistigte Lehre schmeckt zu sehr nach ausgeklügelter Theorie, um überzeugend zu sein; ein Beweis für die Identität der „Götter" und der Dämonen, an deren Existenz ja auch seine Gegner glauben, ist zwar versucht, aber der Hinweis auf widernatürliche Riten einzelner, insbesondere orientalischer Kulte dringt nicht tief und trägt nicht weit, und die Polemik gegen die Gottlichkeit eines Nervulos und seinesgleichen noch weniger."

Justin, der alles Böse von den Dämonen ableitet, oder bei Tatian oder Tertullian haben die Dämonen doch nicht bei Athenagoras. Seine Dämonenlehre macht zwar dem herrschenden Glauben, der bei Christen und Heiden von gleicher Stärke war, allerhand Einräumungen, aber sie hat doch, entsprechend dem Charakter des Schriftstellers, die oft recht sinnlichen Vorstellungen der christlichen Mit- und Nachwelt zu einem guten Teile spiritualisiert."

Viertes Kapitel.

Die Engel- und Dämonenlehre der übrigen Apologeten.

1. Theophilus von Antiochien.

Die Lehre von den Geistern nimmt bei Theophilus[1] einen geringen Raum ein. Die Engel erwähnt er überhaupt nicht besonders, und von den bösen Geistern berichtet er nur dieses wenige. Auch er ist der Meinung, daß die heidnischen Götter nichts anderes sind als die Dämonen. „Diese Götter sind ja keine Götter, sondern nur Götzenbilder, Werke von Menschenhänden und unreine Geister."[2] Dies müssen die Dämonen selbst bekennen, wenn sie beschworen werden. Dann bekennen sie auch, daß sie es sind, die einstens durch die heidnischen Dichter gesprochen haben. „Und zwar müssen sie wider Willen bekennen, daß sie die Wahrheit nicht wissen; aber da sie von Dämonen inspiriert und begeistert waren, stammen ihre Aussprüche von diesen. Denn die Dichter, nämlich Homer und Hesiod, von den Musen begeistert, wie man sagt, redeten nach Einbildung und Irrwahn,

---

[1] Über Theophilus vgl. O. Bardenhewer, Patrol.[3], 52—54; Gesch. der altkirchl. Lit. I[2], 303—316. Zitiert wird nach der Ausgabe von Otto im 8. Bd. seines „Corpus apologetarum saec. II." Jena 1861. Vgl. ferner: A. Pommrich, Des Apologeten Theophilus von Antiochien Gottes- und Logoslehre. Diss. Leipzig 1904. O. Clausen, Die Theologie des Theophilus, Zeitschrift für wiss. Theol. 1903, 81—141; 195—213; vor allem A. Puech, Les apologistes grecs, 207 227. Benützt wurde die Übersetzung von J. Leitl (zuerst 1873 erschienen) in der zweiten verbesserten Ausgabe, besorgt von Dr. Andreas Freiherrn di Pauli (Bibliothek der Kirchenväter 14) Kempten-München 1913.

[2] Ad Autol. I 10 (Otto 8,32): *Οὐ γάρ εἰσιν θεοί, ἀλλὰ εἴδωλα, καθὼς προειρήκαμεν, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων καὶ δαιμόνια ἀκάθαρτα.*

nicht von einem reinen, sondern von einem trügerischen Geiste inspiriert. Dies wird aber dadurch deutlich bewiesen, daß auch von einem Dämon getriebene Personen (Besessene) manchmal und zwar bis zur Jetztzeit im Namen des wahren Gottes beschworen werden, und daß da die trügerischen Geister selbst bekennen, sie seien Dämonen, welche einst in jenen Dichtern tätig gewesen."[1] Nach Theophilus haben also die Christen die Macht, die bösen Geister zu beschwören und zum Reden zu zwingen.

Eigentümlich ist nun einiges, was Theophilus über den Satan berichtet. Dieser Satan war ursprünglich ein Engel und ist von Gott abgefallen. Daß er nun Drache genannt wird, dafür gibt der Apologet folgende sonderbare etymologische Erklärung: „Der Teufel heißt auch der Drache, weil er Gott wie ein flüchtiger Sklave entflohen ist; denn er war anfänglich ein Engel. Der Teufel war es, der mit Eva durch die Schlange gesprochen hat." — „Den Namen dieser Eva, weil sie zuerst von der Schlange verführt und die Chorführerin in der Sünde wurde, ruft der böse Feind, der auch Satan heißt, und der damals durch die Schlange mit ihr gesprochen hat, bis auf die Jetztzeit noch bei seiner Tätigkeit in den von ihm begeisterten Menschen als *Εὐάν* aus."[2]

---

[1] Ad Autol. II 8 (Otto 8, 74 f): *Καὶ μὴ θέλοντες ὁμολογοῦσιν τὸ ἀληθὲς μὴ ἐπίστασθαι· ὑπὸ δαιμόνων δὲ ἐμπνευσθέντες καὶ ὑπ' αὐτῶν φυσιωθέντες ἃ εἶπον δι' αὐτῶν εἶπον. Ἦτοι γὰρ οἱ ποιηταὶ Ὅμηρος δὴ καὶ Ἡσίοδος, ὥς φασιν ὑπὸ Μουσῶν ἐμπνευσθέντες, φαντασίᾳ καὶ πλάνῃ ἐλάλησαν, καὶ οὐ καθαρῷ πνεύματι ἀλλὰ πλάνῳ. Ἐκ τούτου δὲ σαφῶς δείκνυται, εἰ καὶ οἱ δαιμονῶντες ἐνίοτε καὶ μέχρι τοῦ δεῦρο ἐξορκίζονται κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ὄντως θεοῦ, καὶ ὁμολογεῖ αὐτὰ τὰ πλάνα πνεύματα εἶναι δαίμονες, οἱ καὶ τότε εἰς ἐκείνους ἐνεργήσαντες.* (Vgl. Tertull. apol. 23; Lactant. 2, 15; 4, 27).

[2] Ad Autol. II 28 (Otto 8, 136 ff): *Ταύτην τὴν Εὔαν, διὰ τὸ ἀρχῆθεν πλανηθῆναι ὑπὸ τοῦ ὄφεως καὶ ἀρχὴν ἁμαρτίας γεγονέναι, ὁ κακοποιὸς δαίμων, ὁ καὶ σατὰν καλούμενος, ὁ τότε διὰ τοῦ ὄφεως λαλήσας αὐτῇ, ἕως καὶ τοῦ δεῦρο ἐνεργῶν ἐν τοῖς ἐνθουσιασμένοις ὑπ' αὐτοῦ ἀνθρώποις, Εὐὰν ἐκκαλεῖται. Δαίμων δὲ καὶ δράκων καλεῖται διὰ τὸ ἀποδεδρακέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ· ἄγγελος γὰρ ἦν ἐν πρώτοις.* Vgl. die Anmerkungen 14 u. 15 bei Otto S. 137. Diese etymologische Ableitung des Namens *δράκων* erinnert an die sonderlichen Etymologien der Stoiker.

Evan oder Evoe ist bekannt als der Ruf der Bacchantinnen bei den orgiastischen Feiern des Bacchuskultes. Es scheint, als ob Theophilus diesen Kult auf den Teufel zurückführe und alle Teilnehmer dieses Kultes für Teufelsbesessene halte.

Der Neid war es, der den Satan antrieb, Adam und Eva zu verführen; „als er nun sah, daß nicht bloß Adam und sein Weib am Leben blieben, sondern daß sie auch Kinder erzeugt hatten, da ergrimmte er vor Neid darüber, daß er sie nicht hatte ums Leben bringen können. Er stachelte daher, da er sah, daß Abel Gott wohlgefiel, ihren anderen (Sohn), der Kain hieß, gegen seinen Bruder auf und brachte ihn dazu, daß er seinen Bruder tötete. Und dies war der Anfang, daß der Tod in die Welt eingetreten und bis auf heute über das gesamte Menschengeschlecht gekommen ist".[1]

Nachdem er die sonderbare Etymologie des Drachen gegeben hat, bricht Theophilus ab: „Über ihn (den Teufel) zu reden, würde zu weit führen; deswegen lasse ich jetzt die weitere Auseinandersetzung hierüber gut sein, da ich schon anderswo über ihn gesprochen habe."[2] Leider ist uns diese Schrift des Theophilus, in der er über den Satan gehandelt hat, nicht erhalten.[3]

2. Aristides, Melito und Hermias.

1. Aristides[4] sagt in der Apologie, welche er vor Hadrian über die Verehrung Gottes gehalten hat, sehr wenig über

[1] Ad Autol. II 29 (Otto 8, 138): *Ὁπότε οὖν ἐθεάσατο ὁ σατανᾶς οὐ μόνον τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ζῶντας, ἀλλὰ καὶ τέκνα πεποιηκότας, ἐφ' ᾧ οὐκ ἴσχυσεν θανατῶσαι αὐτοὺς φθόνῳ φερόμενος, ἡνίκα ἑώρα τὸν Ἄβελ εὐαρεστοῦντα τῷ θεῷ, ἐνεργήσας εἰς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν καλούμενον Κάϊν ἐποίησεν ἀποκτεῖναι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν Ἄβελ. Καὶ οὕτως ἀρχὴ θανάτου ἐγένετο εἰς τόνδε τὸν κόσμον ὁδοιπορεῖν ἕως τοῦ δεῦρο ἐπὶ πᾶν γένος ἀνθρώπων.*

[2] Ad Autol. II 28 (Otto 8, 138): *Καὶ τὰ μὲν περὶ τούτου πολὺς ὁ λόγος. διὸ τανῦν παραπέμπομαι τὴν περὶ αὐτῶν διήγησιν· καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις ἡμῖν γεγένηται ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος.*

[3] Vgl. O. Bardenhewer, Patrol.[3], 53. — Der dem Theophilus zugeschriebene Evangelienkommentar ist unecht.

[4] Über Aristides vgl. Bardenhewer, Patrol.[3], 36—38; Gesch. der altkirchl. Literatur I[2], 187—202. Geffcken, Kommentar zu Aristides,

Engel und Dämonen. Er wirft den Juden Engeldienst vor,[1] und dann findet sich bei ihm noch die merkwürdige Stelle, die Hennecke nach der Versio Armen. so wiedergibt: „Dem Göttlichen wurde das Geistige, den Engeln das Feurige, den Dämonen das Wäßrige und dem Menschengeschlecht die Erde", und nach der Versio Syr.: „Gott also dient der Wind und den Engeln das Feuer, den Dämonen aber das Wasser und den Menschen die Erde."[2]

2. Von Melito[3] wird uns durch Eusebius berichtet, er habe eine Schrift verfaßt „über den Teufel und die Apokalypse des Johannes". Auch diese Schrift ist verloren. Vielleicht stammt aus ihr das Fragment, nach dem Melito Absalon als einen Typus des Teufels bezeichnet hat, der sich gegen die Herrschaft Christi empört habe. In dem Fragment wird aber gleich betont, Melito habe dies nur kurz angegeben und nicht in ausgedehntem Maße verfolgt.[4] Ein anderes Fragment aus dem Traktat „de fide" teilt Otto mit, wo Melito Christum feiert als „auriga Cherubin, princeps

---

in seiner Schrift: Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, wo er S. 1—27 den Text ediert, 28—96 einen Kommentar liefert; ferner: Des Aristides von Athen Apologie. Mit Berücksichtigung der griechischen und armenischen Bruchstücke aus dem Syrischen übersetzt von K. Julius, Kempten-München 1913 (Bibliothek der Kirchenväter 12, S. 1—54).

[1] Arist. 14, 4 (Geffcken S. 22): „Und auch diese (die Juden) sind abgeirrt von der genaueren Erkenntnis und meinten in ihrem Sinn, daß sie Gott dienten, aber durch die Art ihrer Handlungen gilt ihr Dienst den Engeln und nicht Gott, indem sie beobachten die Sabbate und die Neumonde und die ungesäuerten Brote und das große Fasten . . ." Vgl. Geffcken a. a. O. S. 83; Julius, S. 48; dort sind die Bibelzitate angegeben.

[2] Vgl. E. Hennecke, Die Apologie des Aristides; Rezension und Rekonstruktion des Textes. Leipzig 1893 (Texte und Untersuchungen IV, 2), S. 11; vgl. dazu Geffcken a. a. O. S. 5^{16}, S. 47; Julius a. a. O. S. 29.

[3] Über Melito siehe Bardenhewer, Patrol.[3], 105 f.

[4] Otto 9, 415: „Fragm. V. Fortasse ex tractatu De Diabolo et de Apokalypsi Ioannis" *Μελίτων γοῦν ὁ ἐν τῇ Ἀσίᾳ φησὶν αὐτὸν εἶναι τύπον τοῦ διαβόλου ἐπαναστάντος τῇ Χριστοῦ βασιλείᾳ, καὶ τούτου μόνον μνησθεὶς οὐκ ἐπεξειργάσατο τὸν τόπον.* Über Fundort dieses Fragments vgl. Otto 9, 441 f., Anm. 36—38, der auch auf die Anlehnung an Apok. 20, 7 f. hinweist.

exercitus angelorum".[1] Da die syrisch überlieferte Apologie mit der Aufschrift: „Oratio Melitonis philosophi quae habita est coram Antonino Caesare" unecht ist, so braucht das aus dieser Apologie bei Otto mitgeteilte Fragment hier nicht berücksichtigt zu werden.

3. Aus der Irrisio des Hermias[2] (sie wird wohl mit Di Pauli in das zweite Jahrhundert zu setzen sein) ist nur die bemerkenswerte Ansicht zu verzeichnen, daß er die Weisheit dieser Welt, die Philosophie, insbesondere ihre Unstimmigkeit, ihren Anfang nehmen läßt von dem Abfall der Engel.[3] So beginnt nämlich die Irrisio (nach der Übersetzung von Leitl-Di Pauli): „Der selige Apostel Paulus tat in seinem Briefe an die Korinther (I 3, 19) folgenden Ausspruch: ‚Geliebte, die Weisheit dieser Welt ist Torheit vor Gott'; er hat nicht ohne Bedacht gesprochen; denn wie mir scheint, ist er hierbei von dem Engelfall ausgegangen, der die Ursache ist, daß die Philosophen nichts Einstimmiges noch Übereinstimmendes in der Darlegung ihrer Lehrsätze hervorbringen." Diese eigentümliche Meinung ist auf den Einfluß des Buches Henoch zurückzuführen.[4]

[1] Otto 9, 421; vgl. auch 456 ff.

[2] S. Bardenhewer, Patrologie[3], 55. Geschichte der altkirchlichen Literatur I[2], 325—329. Die Irrisio ist herausgegeben von Otto, Corpus Apologetarum t. IX, 183 und von H. Diels, Doxographi Graeci (1879), 255 ff. Knopff, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1900, 629 ff. Über die Irrisio handelt A. Freiherr Di Pauli, Die Irrisio des Hermias (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 7, 2). Paderborn 1907. Deutsche Übersetzung von J. Leitl, in zweiter Auflage von A. Freiherr Di Pauli, Kempten 1913 (Bibliothek der Kirchenväter 14, 111—122).

[3] Irrisio 1 (Otto 9, 2): *Παῦλος . . . λέγων Ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ (οὐκ ἀσκοπῶς εἰπών· δοκεῖ γάρ μοι τὴν ἀρχὴν εἰληφέναι ἀπὸ τῆς τῶν ἀγγέλων ἀποστασίας).* Dieselbe Ansicht (s. Otto 9, XLV) wird bei Clem. Alex. Strom. 6, 17 erwähnt, aber entschieden bekämpft (ed. Stählin 2, 513).

[4] Vgl. den Abschnitt „Das jüdische Märchen vom Engelfall und die Irrisio" in der eben zitierten Abhandlung von Di Pauli S. 32—37; Fleming-Radermacher, Das Buch Henoch, Leipzig 1901, S. 28 f.

Fünftes Kapitel.

Die griechisch-römische Dämonologie.

Wenn die Abhängigkeit der oben dargestellten Geisterlehre der Apologeten von der griechischen Geisterlehre untersucht werden soll, so ist es unerläßlich, wenigstens im Umriß die Entwicklung der griechischen Dämonologie zu zeigen. Zwar ist „die Geschichte der griechischen Dämonologie noch nicht geschrieben",[1] und es ist nicht Ziel der folgenden Darstellung, diese Geschichte zu schreiben, da dafür noch manche Vorarbeiten vorhanden sein müßten. Aber es soll der Versuch gemacht werden, wenigstens in großen Zügen ein Bild der griechischen Dämonologie, wie sie sich bis gegen Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts entwickelt hat, zu entwerfen.[2]

[1] Fr. Bock, Untersuchungen zu Plutarchs Schrift *περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*. Diss. München 1910, S. 4.

[2] Zur Geschichte der griechischen Dämonologie wurden im folgenden hauptsächlich benutzt: R. Heinze, Xenokrates. Leipzig 1896. Ukert, Über Dämonen, Heroen und Genien. Leipzig 1850 (Abhdlg. der K. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. I 139—219). Gerhard, Über Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen (Abh. der Berl. Akad. Phil.-hist. Kl. 1852, 237 ff.). Lehrs, K., Gott, Götter und Dämonen, in: Populäre Aufsätze aus dem Altertum. 2. Aufl. Leipzig 1895, S. 143—171. Dämon und Tyche, ebenda, S. 175—197. Hild, J. A., Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs. Paris 1881. M. Dibelius, Die Geisterwelt im Leben des Paulus. Göttingen 1909; S. 209—230 sprachgeschichtliche Exkurse zu *ἄγγελος, δαίμων, δαιμόνιον, στοιχεῖον*. J. Tambornino, De antiquorum daemonismo. Gießen 1909 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 7, 3). Waser, Artikel *δαίμων* in Pauly-Wissowa's Real-Enz. IV. J. A. Hild, Artikel „Démon" bei Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. Paris 1873. A. C. Pearson, Greek Demons and Spirits in: Hasting's Encycl. of Religion and Ethics IV (London 1911) 590—594; L. Deubner, Greek Charms and Amulets, ebenda III (London 1910) 433—439.

1. Der Sache wird es dienlich sein, zunächst die Bedeutung des Wortes *δαίμων* ins Auge zu fassen, weil sich in der Mehrdeutigkeit des Wortes die verschiedenen Strömungen, die in ihm zusammenlaufen, zu erkennen geben.

Die etymologische[1] Herleitung des Wortes *δαίμων* ist nicht unbestritten; man leitet es heute meistens von *δαίομαι* = zuteilen ab; demnach wäre *δαίμων* = Zuteiler.[2]

In früher griechischer Zeit war der Gebrauch dieses Wortes nicht so eindeutig bestimmt, daß es direkt Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen bezeichnet hätte. Vielmehr sind *δαίμονες* und *θεοί* bei Homer vollkommen synonym gebraucht, und man kann höchstens die eine Unterscheidung finden, daß ein Gott bei Homer dann *δαίμων* genannt wird, wenn er mit seiner Macht und seinem Wirken dem Menschen gegenübertritt,[3] während bei Homer *θεός* für die göttliche Persönlichkeit selbst steht. Ukert hat auf eine Wurzel dieser Begriffsbildung, die mit *δαίμων* eine besondere Macht- und Wirkungskraft verbindet, hingewiesen: „Man war aufmerksam geworden auf eine im Menschen liegende geheime Kraft, die sich auf mancherlei Weise ankündigt; auf jene unerklärliche, wunderbare Gewalt, die einer ausübt durch sein Erscheinen, sein Äußeres, seinen Blick, sein Auge, den Ton seiner Stimme, und die geisterartig Gehorsam heischt und findet, der man sich beugt und die alle verehren." Zum Erweis führt Ukert mehrere Stellen an, wo ein Krieger, der mehrere Male anstürmt und schließlich durch seine unwiderstehliche Gewalt siegt, bei

---

Vgl. außerdem: O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906. (J. Müllers Handbuch der klass. Altertumswissenschaft.) G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] (ebenda München 1912) und Sam Wide, Griech. u. röm. Religion, in: Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft II. E. Samter, Die Religion der Griechen. Leipzig 1914.

[1] Hild, Étude sur les démons 23 ff. Tambornino, De antiquorum daemonismo 69 ff.

[2] Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 221.

[3] Ukert a. a. O. 140 f. Dibelius a. a. O. 221. Lehrs, Populäre Aufsätze[2]. Leipzig 1875, 143 ff.

diesem letzten Ansturm mit einem *δαίμων* verglichen wird: *ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος*.[1]

Es findet sich also bei Homer noch kein Anhaltspunkt für die Bedeutung von Dämon als Zwischenwesen. Wann das Wort diese Bedeutung erlangt hat, ist nicht festzustellen. Wir haben oben gesehen, wie Athenagoras behauptet, Hesiod habe als erster neben Götter und Heroen die Dämonen gestellt. Athenagoras hat mit dieser Angabe, soweit unser Wissen reicht, recht; denn Hesiod ist der erste, der die Dämonen von den Göttern geschieden hat. Zwar ist auch in der Theogonie von Dämonen nicht die Rede; in den Op. et dies aber unterscheidet Hesiod Götter und Dämonen.[2] Er erzählt von dem goldenen Geschlecht der Menschen, das ohne Mühen und Leid lebte, und dann, wie im Schlaf hinsinkend, verschied. Diese Menschen aber dauern fort und zwar als Aufseher der sterblichen Menschen (v. 109 ff.):

αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς,
ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα,
ἠέρα ἑσσάμενοι πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,
πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔσχον.

Er berichtet ferner (v. 252 ff.) von den 30 000 Unsterblichen, von denen ebenfalls gesagt wird, daß Zeus sie zu Wächtern über die Menschen und über Recht und Unrecht bestellt hat. Diese Dämonen Hesiods sind die Seelen von Toten; „sie, die einst Sterbliche waren, sind nun zu Unsterblichen geworden und nehmen an dem unsichtbaren Walten der Götter teil; darum heißen sie „Götter"; so, nicht „Dämonen", hat man hier *δαίμονες* zu übersetzen, um ein Mißverständnis auszuschließen."[3]

Ganz Ähnliches sagt Hesiod auch von den Menschen des vierten Zeitalters:[4]

---

[1] Il. 5, 786. 844. Ukert a. a. O. 141.

[2] Heinze, Xenokrates 84. Rohde, Psyche I[4] 89 ff. Ukert a. a. O. 145 und die Anm.

[3] Heinze, Xenokrates 84.

[4] Dibelius, Die Geisterwelt 222.

καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν
τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα.

Aus alledem ergibt sich, daß *δαίμονες* bei Hesiod eigentlich Totengeister sind, und daß mit Recht sowohl für *δαίμονες* wie *ἥρωες* bei Hesiod die gemeinsame Bedeutung Ahnen angenommen wird; Heinze[1] hat darauf hingewiesen, daß in diesen Anschauungen Hesiods „ein Rudiment uralten Seelenkultes" steckt, das spätere Ausleger nicht mehr verstanden und worin sie eine Bestätigung für ihre Dämonenlehre zu finden glaubten. Es wären demnach diese Dämonen Hesiods gleichzusetzen mit den lateinischen Manes.[2]

Bei Plutarch[3] finden wir diese spätere Auffassung der angeführten Stellen Hesiods. In der Schrift über den Niedergang des Orakelwesens läßt Plutarch den Kleombrotos die Meinung aussprechen, ein großes Verdienst um die Philosophie habe sich erworben, wer zwischen Göttern und Menschen Dämonen einschob und deren Gemeinschaft mit uns nachwies, mag nun diese Lehre aus dem Kreise des Zoroaster oder von Orpheus, aus Ägypten oder aus Phrygien herstammen. Mit Berufung auf Hesiod[4] werden dann vier Klassen aufgezählt: Götter, dann Dämonen, danach Heroen, endlich Menschen. Hesiod habe die Menschen seines goldenen Zeitalters zu Dämonen, die Halbgötter zu Heroen werden lassen.

Zu dieser Auffassung von *δαίμονες*, in der sich der animistische Seelenglaube spiegelt, paßt es vollkommen, wenn Darius und Alkestis mit Bezug auf ihre Lage nach ihrem Tode als Dämonen bezeichnet werden, wenn von Rhesus vorausgesagt wird, daß er nach seinem Tode in einer Höhle Thraziens als ein *ἀνθρωποδαίμων* verborgen bleiben wird.[5]

[1] Heinze, Xenokrates 84 f.

[2] *θεοῖς δαίμοσι* = diis manibus. Roscher, Lex. Myth. I 929.

[3] Plut., De def. orac. 10 (415 B). Heinze, Xenokrates 78 f.

[4] Heinze a. a. O. 79. Plut., De def. orac. 10 (415 B).

[5] Eurip. Alcest. 1002 f.:

αὕτα ποτὲ προύθαν' ἀνδρός,
νῦν δ' ἐστὶ μάκαιρα δαίμων.

Nun finden sich aber auch Anschauungen über Dämonen, die aus dem Seelenglauben nicht gänzlich und direkt geflossen sein können.[1] Mit δαίμονες werden nämlich auch die Mittelwesen, die Halbgötter bezeichnet, ferner auch jene zum Teil schädlichen (Natur-) Geister, an deren Dasein primitive Völker fest glauben.[2] Unter dieser Bezeichnung tauchen auch die alten Lokalgottheiten wieder auf, die von den olympischen Göttern verdrängt worden waren und die in dem religiösen Empfinden des Volkes so feste Wurzel geschlagen hatten.[3] Hier sind einzureihen die zahlreichen niederen Gottheiten, an denen der Volksglaube der Griechen so reich war. Dämonen wurden die Naturgeister genannt, die in Flüssen, Quellen, Bergen, Bäumen wohnten. Dann gab es Dämonen einzelner Berufe als deren Schützer. Einige davon seien genannt: Eunostos, der von den Müllern verehrt wurde, dessen Bild sich in allen Mühlen fand; dort fanden sich auch unscheinbare Bildchen, die als ‚Mylanteioi', als ‚Mahlgötter' verehrt wurden; bei den Pferderennen rief man den Dämon Taraxippos an; die Töpfer fürchteten die Dämonen Asbetos, Syntrips, Omodamos, Smaragos, Sabaktes wegen der Gefahren, die von diesen dem Brennen des Topfgeschirres drohten; es gab einen Dämon Euhodos, der glückliche Reise verlieh, einen Dämon Euangelos, der gute Botschaft sendet, einen Dämon der öffentlichen Bankette, in Sparta Matton, Keraon, in Achaia Deipneus genannt. Bruderschaften, welche sich am 10. und 20. des Monats versammelten, ehrten die Dämonen Dekadeus und Eikadeus.[4]

Vgl. Aesch. Pers. 623. [Eur.] Rhes. 971. Dibelius a. a. O. 222. Usener, Götternamen 248 ff. Rohde, Psyche I⁴ 95, 153.

[1] Vgl. über Geister und Dämonen bei den Griechen: Gomperz, Griechische Denker I² 15 f.

[2] Dibelius a. a. O. 222. E. Samter, Die Religion der Griechen. Leipzig 1914, 11, 60 ff.

[3] Usener, Götternamen 248.

[4] δαίμων εἰκαδεύς; vgl. Wilamowitz, Antigonos von Karystos. Berlin 1881, 275. Vgl. zu diesen Darlegungen Ch. Michel, Les esprits dans les croyances populaires de l'ancienne Grèce, in: Revue d'Hist. et de Lit. religieuses 1910, 200 ff.

Hierher gehören auch die in der klassischen Zeit der Griechen so viel genannten männlichen oder weiblichen Geister, die wohltätig waren, wie das Glück, die Billigkeit, die Kraft, die Scham usw.

Eine andere Kategorie sind die Dämonen der Krankheiten. Das griechische Volk personifizierte eben die schädliche Gewalt, welche die Krankheit ist, und so ist es Wiedergabe populärer Anschauung, wenn Sophokles am Anfang des König Ödipus die Pest einen furchtbaren Dämon nennt. Aus dieser Auffassung heraus hielt man die Epilepsie für wirkliche dämonische Besessenheit; man wandte gegen diesen bösen Dämon Exorzismen an, Gebete, Drohungen, Beschwörungen, magische Gebräuche.[1]

Die Auffassung von Dämonen, die den Menschen böse gesinnt sind, zeigt sich in dem Bericht des Plutarch im Leben des Brutus, dem eine seltsame Vision eines fürchterlichen Gespenstes während seines letzten Feldzuges zuteil ward, das sich ihm selbst als bösen Dämon bezeichnete.[2] Aus der gleichen Anschauung fließt es, wenn der böse Dämon oft den Namen Alastor führt, und der Sklave Sikinnos, der Xerxes bei der Schlacht von Salamis zu falscher Taktik verleitete, so daß er die Schlacht verlor, von dem persischen Boten Alastor genannt wird. Dieser Aberglaube, der dämonische Treibereien verantwortlich machte für gutes oder böses Geschick von Menschen, öffnete das Tor für Schikanen und Betrügereien. So wissen wir, daß eine Menge Orakel- und Traumdeuter im 5. Jahrhundert Athen überschwemmten und vorgaben, sie könnten durch die Wirksamkeit von Geistern, die ihren Befehlen gehorsam seien, die Zukunft voraussagen.[3] Daß diese soeben aufgezählten Dämonen nicht den Seelen der Ahnen gleichgesetzt werden dürfen, ist aus dem Vorhergehenden deutlich; es zeigt sich auch in folgenden Zügen: In Böotien wurde einem guten Dämon ein Opfer dargebracht bei Gelegenheit des ersten Verkostens des neuen Mostes.

[1] Zu diesem und dem Folgenden vgl. Enc. of Rel. and Ethics IV 590 f. Ch. Michel a. a. O. 203 f.

[2] Plut. Brut. 36 (Plut. Vitae, ed. Sintenis V 82).

[3] Enc. of Rel. and Eth. IV 591.

In Athen war es Gewohnheit, dem guten Dämon nach dem Essen eine kleine Libation ungemischten Weines darzubringen.[1]

Noch eine dritte Bedeutung hat das Wort *δαίμων* bei den Griechen, indem es gleichbedeutend mit *τύχη* gebraucht wird. Hier ist es dasjenige, was den Menschen beherrscht, das Schicksal. Die Anwendung des Wortes *δαίμων* hat sich hier verengert und wird zur Bezeichnung für die göttliche Schicksalsmacht, von der sich der Mensch rings umgeben wußte.[2] Davon, daß die vorhin erwähnten, ebenfalls als *δαίμονες* bezeichneten Ahnengeister oft einen bestimmenden Einfluß auf die Menschen ausgeübt haben, will Dibelius[3] die Bedeutung des Wortes *δαίμων* auf etwas, „was alle Menschen zu aller Zeit beherrscht", übertragen wissen. Schon Ilias 8, 166 finden wir *δαίμων*[4] in derselben Bedeutung und Verbindung wie *θάνατος* (Il. 9, 571), und so heißt zumal in der Tragödie[5] alles, was plötzlich wie eine Schickung von oben an einen herantritt, das unentrinnbare Menschenschicksal, allgemein *δαίμων*.[6]

Nachdem nun versucht worden ist, die mehrfache Bedeutung des Wortes *δαίμων* klarzulegen, soll in großen Zügen ein Bild der Entwicklung der Anschauungen des griechischen Volkes und der griechischen Philosophen über die als Dämonen bezeichneten Wesen gegeben werden. Es darf nicht verhehlt werden, daß Vollständigkeit nicht erreicht und Aufzeigen jeder Einzelheit nicht erstrebt werden kann. Es muß auch betont werden, daß uns viele Zeugnisse verloren

[1] Berichtet von Plutarch, Tischreden VIII 10, 3 (735 E) III 7, 1 (655 E).

[2] Heinze, Xenokrates 90. Usener, Götternamen 292 ff.

[3] A. a. O. 223. Vgl. König Ödipus:

ἆρ' οὐκ ἀπ' ὠμοῦ ταῦτα δαίμονός τις ἂν
κρίνων ἐπ' ἀνδρὶ τῷ δ' ἄν ὀρθοίη λόγον;

[4] Waser bei Pauly-Wissowa, Realencyc. I 2010 f.

[5] Vgl. Usener, Götternamen 293. Dibelius, Die Geisterwelt 223. Eurip. Alcest. 561:

πῶς οὖν ἔκρυπτες τὸν παρόντα δαίμονα,
φίλου μολόντος ἀνδρὸς ὡς αὐτὸς λέγεις;

[6] Die Bedeutung von *δαίμων* = Schicksal ist uralt; über die Komposita *ὀλβιοδαίμων* und ähnliche s. Dibelius a. a. O. 223; Gruppe, Griech. Mythologie 994⁴. Enc. of Rel. and Eth. IV 591.

gegangen sind, und daß, was namentlich den bereits oben mehrfach erwähnten primitiven Volksglauben angeht, wir nur mühsam und vielfach unsicher aus der späteren Entwickelung der klassischen Zeit zurückschließen können.

Die Anschauungen Homers und Hesiods, die Volksmeinung über die vielen Dämonen der Natur, der Berufe, der Krankheiten, über *δαίμων* = Schicksal sind bereits dargelegt.

Der Volksglaube nimmt aber auch die Existenz von Schutzgeistern an. Wie dieser Glaube sich entwickelt hat, dafür gibt Heinze[1] folgende Erklärung: „Aus der verengerten Anschauung von *δαίμων* für die göttliche Schicksalsmacht, von der sich der Mensch rings umgeben wußte, hatte sich ferner schon frühzeitig die Vorstellung entwickelt, daß jeden einzelnen Menschen sein *δαίμων* durch das Leben begleite." Es war Glaube, daß ein Schutzgeist jedem Menschen beigegeben ist, der über ihn wacht seit seiner Geburt, der entweder freundlich oder feindlich sein kann. Ein Zeugnis dieses Glaubens ist das berühmte Fragment des Menander[2]:

ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
εὐθὺς γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου
ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον
εἶναι βίον βλάπτοντα χρηστόν.

„Das ist wirklich Volksglaube, nicht literarische Phantasie."[3] Denn hier können wir uns auch berufen auf das Zeugnis des Theognis[4]: „Es gibt manche, die eine begehrliche Seele, aber einen guten Dämon haben" und auf Pindar[5]:

[1] A. a. O. 90 f.

[2] Bei Ukert a. a. O. 160 f. und Anm. 149: „Seine (des Aristoteles und seiner Zeitgenossen) Ansicht sprach Menander aus." Vgl. aber Heinze, Xenokrates 90 f.

[3] Enc. of Rel. and Eth. IV 591.

[4] Theognidis Reliquiae (ed. J. Sitzler, Heidelberg 1880):
v. 161 f. *πολλοί τοι χρῶνται δειλαῖς φρεσί, δαίμονι δ' ἐσθλῷ*
οἷς τὸ κακὸν δοκέον γίγνεται εἰς ἀγαθόν.
v. 166 f. *Οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔτ' ὄλβιος οὔτε πενιχρός,*
οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὔτ' ἀγαθός.

[5] Pindar, Pythia V 164 f. (ed. Schroeder, Leipzig 1908, S. 133). W. Headlam, Journal of Phil. XXX 1906, 304. Rhode, Psyche II 316. Usener, Götternamen 296.

„Der mächtige Plan des Zeus leitet den Dämon derer, die er liebt."

Eine andere Anschauung des Volksglaubens besagt, daß diese *δαίμονες* die Erde besuchen, und daß ihnen die Fähigkeit zugeschrieben wird, in menschliche Leiber einzudringen und von ihnen Besitz zu ergreifen. Dieser Glaube zeigt sich darin, daß man meinte, Bacchus sei verkörpert in den Mysten, Hermes in den Dienern des Orakels von Trophonios in Labadea. Wenn man nun zu der Tatsache, daß den Menschen häufig ein doppelter Dämon zur Seite gegeben wurde, ein guter und ein böser, den Glauben an dämonische Besessenheit hinzunimmt, so erklären sich leicht die Ausdrücke *εὐδαίμων, κακοδαίμων, ὀλβιοδαίμων, δυσδαίμων, δαιμονᾶν, κακοδαιμονᾶν, δαιμονίζεσθαι.* Öfters stellte man sich den Dämon, der von eines Menschen Leib Besitz ergriff, als ein feuerartiges Geistwesen vor, welches das Blut in Fieberwallung versetzte.[1]

Eine andere beachtenswerte Erscheinung sind die *δαίμονες πρόπολοι*,[2] Diener der olympischen Götter, die Subalternrang in der himmlischen Hierarchie inne haben. Sie hatten die Aufgabe, den Göttern als Diener, als Gehilfen zur Seite zu stehen. So gelten die Korybanten als Diener der Rhea, die Satyrn als Diener des Dionysos.

Dies sind einige Züge des populären Dämonenglaubens der Griechen. Es ist hier nicht der Ort, diesen Volksglauben in der Gesamtheit seiner Einzelzüge darzustellen; es sollen eben nur diejenigen Anschauungen herausgehoben werden, an welche die philosophische Spekulation der Griechen anknüpft.[3]

2. Beginnen wir die Darlegung der Dämonologie der griechischen Philosophen[4] mit Thales,[5] der nach Athenagoras

[1] Enc. of Rel. and Eth. IV 592. Gruppe, Griech. Mythol. 849[7]. Pseudo-Hippokr., *περὶ ἱεροῦ νόσου* 592.

[2] Enc. of Rel. and Ethics IV 592. Hild, Artikel „Démon" bei Daremberg-Saglio 2, 11. — Plat. Leg. 8, 81; vgl. Gruppe a. a. O. 853[2].

[3] Dibelius, Die Geisterwelt 224.

[4] Zu der folgenden Darstellung wurden die Werke von Zeller und Überweg I. Bd. (s. Literaturverzeichnis) benutzt.

[5] Heinze, Xenokrates 85[1].

(s. oben S. 74) der erste gewesen sein sollte, der die Unterscheidung „Gott, Dämonen, Heroen“ vorgenommen und die Dämonen für abgeschiedene Seelen gehalten habe. Aristoteles[1] berichtet von ihm den Satz: *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν* (sc. *τὴν ψυχὴν*) *μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι* (de an. I 5, 411 a 7), und Aëtius (I 7, 11): *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες.* Heinze[2] glaubt zwar, schon der Wortlaut weise jeden Gedanken an Dämonen, die von den Göttern verschieden seien, ab; vielleicht wollte Thales hier animistische Glaubensvorstellungen durch Anwendung rationalistischer Prinzipien erklären.

Auch Pythagoras und die älteren Pythagoreer[3] beschäftigten sich mit den Dämonen. Sie dachten sich unter den Dämonen körperlose Seelen, welche teils unter der Erde, teils im Luftraum sich aufhalten und den Menschen nicht selten erscheinen; doch sind, so scheint es, von ihnen neben den abgeschiedenen Menschenseelen auch Naturgeister mit diesem Namen bezeichnet worden. Von den Dämonen sollen die Pythagoreer Offenbarungen und Weissagungen hergeleitet und auf sie die Reinigungen und Sühnungen bezogen haben. Die Pythagoreer wiesen den Dämonen eine mittlere Stellung zwischen Göttern und Menschen an. Ihr Dämonenglaube gehörte wohl zu ihrer Mysterienlehre, und diese hat manche ihrer Anschauungen aus dem Volksglauben übernommen.

Heraklit[4] ließ alles von Dämonen erfüllt sein. Ihm wird auch ein Fragment zugeschrieben, in dem Zeller eine Beziehung auf die zu Hütern der Menschen bestellten

---

[1] Diels, Fragmente der Vorsokratiker I[3], S. 12. Vgl. die Bemerkungen zu diesem Text bei Zeller, Phil. der Griechen I[5], 1892, 191. 194.

[2] Heinze a. a. O. 85.

[3] Über die Dämonenlehre bei den Pythagoreern vgl. Ukert a. a. O. 149 f., der die einzelnen Quellennachweise anführt; Heinze a. a. O. 87.

[4] *καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη;* siehe Diels, Fragmente der Vorsokratiker I[3] 68 (Nr. 55, 11). Zeller, Philosophie der Griechen I 712 f., 729.

Dämonen vermutet.[1] In diesem Fragment soll *δαίμων* das Göttliche, Allgemeine, die gemeinsame Vernunft bedeuten, die jeder einzelne in sich zur Geltung kommen läßt. In dem Fragment 119 (Diels) aber, das den prägnanten Ausspruch enthielt *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων:* „Dem Menschen ist seine Eigenart sein Dämon", ist die populäre Vorstellung eines innewohnenden Dämons philosophisch spiritualisiert.[2]

Die Sätze des Empedokles von den Dämonen sind „nur Glaubensartikel, die zu seinem philosophischen System von anderer Seite her hinzukamen und demselben nur unvollkommen angegliedert wurden".[3] Nach ihm müssen die Dämonen für ihre Verbrechen büßen; es ist unabänderlicher Ratschluß des Schicksals, daß die Dämonen, welche sich durch Mord oder Meineid vergangen haben, für 30000 Horen von den Seligen verbannt werden, um die mühevollen Tage des Lebens in den mancherlei Gestalten der sterblichen Wesen zu durchwandern. Auf dieser Wanderung sollen die verstoßenen Dämonen nicht bloß in menschliche und tierische, sondern auch in Pflanzenleiber eingehen. Ruhelos müssen sie durch das Weltall schweifen, bis sie, nachdem sie gesühnt haben, wieder ihren alten Rang einnehmen dürfen. Es ist demnach jede Seele solch ein Dämon, der zur Buße in dieses irdische Leben gebannt ist. Man darf diese Anschauungen des Empedokles wohl aus dem orphisch-pythagoreischen Seelenglauben herleiten.[4]

Wichtiger ist die Lehre des Demokrit;[5] denn er darf als der erste betrachtet werden, der „zur Vermittlung zwischen

[1] *ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός;* siehe Diels a. a. O. I[8], S. 93 (Fr. 73, 21). Vgl. Heinze a. a. O. 87; dagegen Enc. of Religion and Ethics IV 593.

[2] Diels, Fragmente der Vorsokratiker I[8], S. 100 (Fr. B 119). Vgl. Heinze, Xenokrates 86. Ukert a. a. O. 151.

[3] Zeller, Philosophie der Griechen I 806. Die Fragmente siehe bei Diels a. a. O. I[8] 267.

[4] So Gomperz, Griechische Denker I 199. Die 30000 Horen erklärt Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893, S. 119, für 10000 Jahre. Übereinstimmung besteht bezüglich der Dämonenlehre des Empedokles nicht; vgl. Heinze, Xenokrates 87. Ukert a. a. O. 151.

[5] Heinze, Xenokrates 88 f. Zeller, Philosophie der Griechen I 836. Ukert a. a. O. 151.

Philosophie und Volksreligion den in der späteren Zeit so gewöhnlichen Weg einschlug, die Götter zu Dämonen herabzusetzen".[1] Den Götterglauben seiner Zeitgenossen teilte er nicht; aber er wollte doch nicht alles, was der Volksglaube von höheren Wesen, von ihren Erscheinungen und ihren Wirkungen berichtete, einfach wegleugnen; nur ließ er die Götter als Ursache dieser Dinge nicht gelten, sondern führte als solche die *εἴδωλα* ein;[2] es gebe nun gute, wohltätige und böse, übelwollende *εἴδωλα*. Sie sind übergroß, aber nicht unvergänglich, verkünden den Menschen die Zukunft, sind durch Auge und Gehör vernehmbar. Wessen Abbilder sind nun diese Idole? Von wem gehen sie aus? Darauf gibt Demokrit keine klare Antwort, und man kann vielleicht sagen, er habe „einfach die Göttererscheinungen, an die das Volk glaubte, zu erklären gesucht, so wie es seiner sensualistisch-materialistischen Philosophie entsprach".[3]

3. Eine bedeutende Entwicklung fand nun die Dämonenlehre bei Platon. Bevor seine Anschauungen über die Dämonen dargelegt werden sollen, sei kurz das *δαιμόνιον*[4] des Sokrates erwähnt. Er erklärte es für eine Stimme, die durch göttliche Fügung ihn dies oder jenes zu tun hindere, und zwar warne es ihn nicht nur bei wichtigen Angelegenheiten, sondern auch bei Kleinigkeiten.[5]

Wegen ihrer geschichtlichen Wirksamkeit, wegen ihres Einflusses auch auf die kirchlichen Schriftsteller hat die Platonische Philosophie eine überragende, manchmal kaum genügend gewürdigte Bedeutung. Auch Platons[6] Aus-

[1] So Heinze, Xenokrates 89.

[2] . . . *Δημοκρίτου . . ., ὃς εἴδωλα αὐτοὺς* [nämlich *τοὺς δαίμονας*] *ὀνομάζων μεστόν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων φησί.* Diels, Fragm. der Vorsokr. II[3], S. 31. S. 9, Zl. 6. S. 30, Zl. 26.

[3] Heinze, Xenokrates 89.

[4] Über den Begriff und das Wort *δαιμόνιον* vgl. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 225 ff.

[5] Über die Frage, wie das *δαιμόνιον* des Sokrates zu verstehen sei, vgl. die Dissertation von Bock, Untersuchungen zu Plutarch's Schrift *περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου.* München 1910. Gomperz, Griech. Denker II[2] 71 ff. Zeller, Philos. der Griechen II[4] 75 ff.

[6] Über die platonische Dämonenlehre gibt einen Gesamtüberblick P. Vallette, L'Apologie d'Apulée. Thèse de Doctorat. Paris 1908.

sprüche über die Dämonen haben einen starken Nachhall in der Folgezeit gefunden.

Das Wesen der Dämonen legt Platon in dem berühmten Diotimamythus in seinem Symposion[1] (202 D. ff.) dar. Was er dort über das Wesen der Dämonen der Diotima in den Mund legt, das ist von entscheidender Bedeutung für die ganze zukünftige Dämonenlehre geworden. Es handelt sich an dieser Stelle um die Frage nach dem Wesen des Eros. Diotima gibt darauf folgende Antwort: „Eros ist zwischen Sterblichem und Unsterblichem . . . ein großer Dämon zwischen Sterblichen und Unsterblichen . . . Ein großer Dämon, mein Sokrates, denn alles Dämonische ist zwischen Gott und Sterblichem. — Und welche eigentümliche Funktion, sprach ich, haben diese Dämonen? — Zu dolmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt, von jenen die Gebete und Opfer, von diesen die Befehle und Belohnungen für die Opfer. In der Mitte aber zwischen beiden füllen sie den Zwischenraum aus, so daß das Ganze in sich selbst verbunden ist. Durch diese wird geübt jede Weissagung und

---

(im folgenden kurz mit Vallette zitiert), S. 220—232. Über Platons Bedeutung in theologischer Hinsicht vgl. Zeller, Philos. der Griechen II 1; ferner das Kapitel: Plato als Theologe, bei W. Windelband, Plato[4], Stuttgart 1905, S. 124—148; R. Heinze, Xenokrates 89—92. — Zitiert werden im folgenden die aus Platon (sowie der Epinomis) genommenen Texte nach der 1853 ff. in Leipzig bei Wilh. Engelmann in 2. Auflage erschienenen Ausgabe mit deutscher Übersetzung, die im folgenden benutzt ist.

[1] Symp. 202 E. ff.: . . . *πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσίων. ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι.* — Gruppe, Griech. Mythologie 1054 f., 1468[1].

die Kunst der Priester bezüglich der Opfer, der Weihungen, der Beschwörungen und jede Prophezeiung und jede Zauberei. Die Gottheit verkehrt nicht unmittelbar mit den Menschen, sondern durch sie allein geschieht jeder Verkehr und jede Unterredung der Götter mit den Menschen, sowohl während des Wachens als auch während des Schlafens. Und wer in solchen Dingen erfahren ist, der ist ein dämonischer Mann; wer in anderen Dingen geschickt ist, entweder in Künsten oder gewissen Handwerken, der ist ein ‚Banause'. Solcher Dämonen gibt es viele und mannigfache, einer von ihnen ist der Eros."[1]

Heinze[2] untersucht, woran Platon diese Darlegung angeknüpft habe. Er glaubt nicht, daß man hier Anlehnungen an den Volksglauben oder an die Mysterienlehre,[3] die doch anzunehmen sind, zu suchen habe. Denn nach dem Volksglauben brächten die Menschen den Göttern doch direkt Opfer und Gaben dar und empfingen direkt von den Göttern Wohltaten. Vielmehr habe Platon die Gestalt seines Eros nicht in den Rahmen einer überlieferten Lehre von den Dämonen eingeführt, sondern diese Lehre erfunden, um der mythischen Schilderung eines Strebens, das sich rein begrifflich nicht fassen ließ, einen mythischen Hintergrund zu geben. Ob man aber mit der Annahme einer Erfindung diese eigenartigen Mythen, die Platon in seine Schriften verwoben hat, genügend zu erklären vermag, bleibt fraglich. Wenn uns auch keine direkten Beweise vorliegen, bleibt die Frage doch der Erörterung wert, ob der vielgereiste Platon nicht mit orientalischen Überlieferungen bekannt geworden ist, deren Inhalt er in jenen Mythen wiedergegeben hat. Cumont vermutet, daß die Annahme einer bösen Weltseele bei dem alternden Platon dem Einfluß des orientalischen Dualismus

[1] Über Dämonen als Mittler vgl. H. Usener, Kleine Schriften, 4. Bd. 1913, 311 f., 469; 86.

[2] Xenokrates 92.

[3] Über die orphisch-dionysische Seelenlehre, die in naher Beziehung zu den pythagoreischen Kultgenossenschaften stand, und das Verhältnis Platons zu derselben vgl. Windelband, Plato[4], 127 ff. — Über die orphische Dämonenlehre vgl. A. Dieterich, Kleine Schriften 90, 105 f.; Heinze, Xenokrates 85 f.

zuzuschreiben ist.[1] Sei dem wie ihm wolle: Sicher ist, daß Platon doch populäre Anschauungen des griechischen Volksglaubens mit den Spekulationen früherer Denker verarbeitet und durch das freie Spiel seiner philosophischen Phantasie zu neuen Kombinationen entwickelt hat.[2]

Dem Volksglauben[3] ist es entlehnt, wenn er den Sokrates in der Apologie (27 C D) die Dämonen als *θεῶν παῖδες νόθοι τινες ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἔκ τινων ἄλλων* bezeichnen läßt. An die alte Vorstellung des volkstümlichen Seelenkultes, wie sie schon in den oben zitierten Versen Hesiods von den Menschen des goldenen Geschlechtes sich findet, knüpft Platon im Kratylos (397 D, 398 A) an. Hesiod „nannte sie Dämonen, weil sie verständig und einsichtsvoll waren (*φρόνιμοι καὶ δαήμονες*). Es spricht daher sowohl dieser als viele andere Dichter richtig, die da sagen, daß, wenn einer, der gut ist, gestorben ist, er ein großes Glück und große Ehre erlangt und zum *δαίμων* wird, nach jenem Namen

---

[1] Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Deutsche Ausgabe von G. Gehrich. Leipzig 1910, S. 306, 309. Gruppe, Griech. Mythologie 1468[3].

[2] Im Kratylos unterscheidet Platon (wie Hesiod) die Dämonen, die schon auf Erden gelebt haben, und die Heroen, die aus dem Verkehr eines Gottes mit einer Sterblichen oder eines Sterblichen mit einer Göttin hervorgegangen sind. Aber frühzeitig hatte die gewöhnliche Ausdrucksweise, die ja das Echo der Volksvorstellungen ist, den Namen „Heros" vergötterten Menschen und den Namen „Dämonen" ganz allgemein auf die Seelen der Verstorbenen angewandt. In einem orphischen Hymnus (p. 291 v. 7. Abel-Wessely, ZP p. 56, 442) heißt es vom Hades *„ἔνθα νέμονται Δαίμονες ἀνθρώπων οἱ πρὶν φάος εἰσορόωντες"* bei Vallette 238 u. Anm. 1. Heinze, Xenokrates 96, Anm. 1.

[3] A. Dieterich hatte im Anschluß an die Ausführungen Heinzes (Xenokrates 91 ff.) in seinem Buche Nekyia S. 59 geschrieben: „Dämonen im Sinne der späteren Dämonologie hat es für uns erkennbar vor Platon nicht gegeben. *δαίμονες* waren Götter, und die Verstorbenen wurden nach altem Glauben *δαίμονες*." Dazu bemerkt v. Wilamowitz in der 2., von R. Wünsch besorgten Ausgabe der Nekyia (S. IX, zu S. 59, Anm. 2): „Heinze hat nicht recht, Dämonen sind z. B. *Κράτος* und *Βία*; Phaeton, Hippolytos, die so zahlreich in den Tempeln Mitverehrten. Die Dämonologie der Philosophie ist erst aus der Religion entstanden, und in dieser sind sie Mittler des göttlichen Willens, entstanden, als die göttliche Person unnahbar wurde und in die Ferne rückte."

der Einsicht benannt. Deswegen nun nehme ich auch an, daß jedermann, der gut ist, ein dämonischer sowohl im Leben als auch nach dem Tode sei und mit Recht ein Dämon genannt werde".[1]

In den späteren platonischen Dialogen findet sich die Erwähnung der Dämonen öfters. Sie haben die Aufsicht über die lebenden Wesen. So sagt Platon im Politikos (271 D)[2]: „Damals leitete der Gott zuerst durch seine Fürsorge die gesamte Umkreisung selbst; wie jetzt einzelne Orte, ebenso waren alle Teile der Welt an Götter, die sie beherrschten, (unter sich) verteilt, und so hatten denn auch Dämonen gleichsam als göttliche Hirten die lebenden Wesen (Tiere) nach Gattungen und Herden (unter sich verteilt), indem jeder jeglichen, die er hütete, für alle Dinge genügte, so daß weder irgendeines wild war, noch gegenseitiges Verzehren stattfand, und es ganz und gar nicht Krieg oder Aufstand unter ihnen gab." Aus dieser Stelle geht hervor, daß des höchsten Gottes Fürsorge und Leitung sich auf das ganze Universum erstreckt, während die Tätigkeit der Dämonen auf relativ beschränktem Gebiet bleibt.[3]

Wenn es sich hier um die Aufsicht über die Tiere handelt, so spricht Platon in den Gesetzen (IV 712 E—714 A) von den Dämonen, welche die Aufsicht über die Menschen führen. Es soll an dieser Stelle der Gesetze erklärt werden,

---

[1] Kratyl. 398 B: *ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτοὺς ὠνόμασε. καὶ ἔν γε τῇ ἀρχαίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ φωνῇ αὐτὸ συμβαίνει τὸ ὄνομα. λέγει οὖν καλῶς καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι ποιηταὶ πολλοί, ὅσοι λέγουσιν ὡς, ἐπειδάν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν.* Es werden also durchaus nicht alle Verstorbenen zu Dämonen; denn Rep. III 392 A wird ausdrücklich unterschieden zwischen den Dämonen, den Heroen und den *ἐν Ἅιδου*. Vgl. Vallette a. a. O. 231[4].

[2] Politik. 271 D: *τότε γὰρ αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλήσεως ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός, ὡς νῦν κατὰ τόπους ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων πάντῃ τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα· καὶ δὴ καὶ τὰ ζῶα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομῆς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες, αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαστος ἑκάστοις ὢν οἷς αὐτὸς ἔνεμεν, ὥστε οὔτ' ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν οὐδὲ στάσις τὸ παράπαν.*

[3] Vgl. Vallette, L'apologie d'Apulée 227 f.

woher es kam, daß zur Zeit des Kronos angeblich so glückliche Staatszustände geherrscht haben. Nach dem Mythos, den Platon hier zu Hilfe nehmen will, „wird die Ursache hiervon folgendermaßen angegeben: als nämlich Kronos erkannte, . . . daß keine menschliche Natur stark genug sei, um alle menschlichen Angelegenheiten nach eigenem Ermessen zu verwalten . . ., bestellte er zu Königen und Obrigkeiten für unsere Staaten nicht Menschen, sondern Wesen von einem göttlicheren und besseren Geschlechte, Dämonen . . .; weil er ein Menschenfreund war, setzte auch der Gott das bessere Geschlecht, das der Dämonen, über uns, welches mit vieler Leichtigkeit sowohl für sich selbst als für uns, indem es die Sorge um uns übernahm und Friede und Scham und Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit im Überfluß gewährte, die Menschengeschlechter von Aufständen frei und glücklich machte.[1] Es spricht also jetzt dieser Mythos die Wahrheit aus, daß es für alle Staaten, über welche nicht ein Gott, sondern ein Sterblicher herrscht, kein Entrinnen aus Übeln oder Mühseligkeiten gibt, sondern meint, wir sollen auf jede Weise das Leben, das unter Kronos gewesen sein soll, nachahmen".

Neben diesen Dämonen, die Schutzgeister der Staaten sind, nennt Platon solche, welche Schutzgeister der einzelnen Menschen sind. Die Individuen haben wie die Staaten ihren Dämon, der über die Erfüllung ihres Geschickes wacht. In der berühmten Erzählung des Armeniers Er erfahren wir, daß jede Seele in dem Augenblick, in dem sie zu neuem irdischen Leben wiedergeboren wird, sich selbst den Dämon wählt, der jedem zum Hüter seines Lebens und zum Vollstrecker des Gewählten mitgegeben wird (Staat 617 E, 620 D).[2] Dieser Dämon, der jedem Menschen bei

[1] Gesetze IV 713 D: *. . . ἐφίστη τότε βασιλέας τε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν οὐκ ἀνθρώπους, ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας . . . φιλάνθρωπος ὢν τότε γένος ἄμεινον ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων, ὃ διὰ πολλῆς μὲν αὐτοῖς ῥᾳστώνης, πολλῆς δ' ἡμῖν, ἐπιμελούμενον ἡμῶν, εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον, ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπειργάζετο γένη.*

[2] Staat X 617 E: *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα*

Lebzeiten zugefallen war, führt ihn auch zum Hades (Phädon 107 D E, 108 B).[1]

Der Rang, den Platon diesen Dämonen zuweist, ergibt sich einmal aus der beständigen Einreihung in der Aufzählung: Götter, Dämonen, Heroen,[2] dann daraus, daß er da, wo er von der Kultordnung spricht, es für geziemend erachtet, den Dämonen nach den Göttern, aber vor den Heroen Opfer darzubringen (Gesetze IV, 717 B vgl. Ges. 738 D, wo verlangt wird, daß bei der sakralen Aufteilung des Landes auch den Dämonen Bezirke geweiht werden sollen). Es ist somit unzweifelhaft, daß Platon den Dämonen religiöse Verehrung erwiesen wissen will.

Es bleibt noch übrig, die Ansicht Platons über die Dämonen, wie er sie im Timaeus niedergelegt hat, darzustellen. Dort haben die Dämonen die Aufgabe, zwischen dem höchsten Gott, dem Weltbildner, und der Welt zu vermitteln; denn Platon versetzt seinen Gott in eine solche Transzendenz, daß derselbe fast keine direkte Einwirkung auf die Welt besitzt. Diese Transzendenz bringt dann für Platon die Notwendigkeit, solche Mittelwesen einzuführen. Im Timaeus ist nun eine doppelte Art der Vermittlung angenommen: Die eine durch die Weltseele,[3] durch den *νοῦς*, der durch den Demiurgen in die Welt hineingelegt worden und durch den die Welt ein bedürfnisloser[4] und sich selbst genügender[5]

αἱρήσεσθε . . . αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος. 620 D: *ἐκείνην δ' ἑκάστῳ, ὃν εἵλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα ξυμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τὴν αἱρεθέντων.*

[1] Phädon 107 D: *λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δή τινα τόπον, οἷ δεῖ τοὺς ξυλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Ἅιδου πορεύεσθαι μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου, ᾧ δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεῦσαι.* Man kann hier auf einen Unterschied zwischen der Auffassung im Staat und der im Phädon hinweisen: dort wählt der Mensch seinen Dämon; hier heißt es: *ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει.* Aber man kann vielleicht auch sagen: durch die Wahl ist das *εἰλήχει* bewirkt. Vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismeg. 88 und Anm. 8.

[2] Staat III 392 A. Ges. 4, 717 B: *μετὰ θεοὺς δὲ τούσδε καὶ τοῖς δαίμοσιν ὅ γ' ἔμφρων ὀργιάζοιτ' ἄν, ἥρωσι δὲ μετὰ τούτους.*

[3] Tim. 30 B. 36 B. 36 E.

[4] Tim. 34 B: *οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον.*

[5] Tim. 33 D: *αὔταρκες ὄν.*

Organismus geworden ist. Die andere Vermittlung zwischen Gott und Welt geschieht durch die ‚Götter', eigentlich Untergötter. Diese herrschen aber nicht neben der Welt, sondern nur in Unterordnung unter derselben, da sie nur die sichtbaren und geborenen Götter sind.[1] Sie sind also Teile der Welt; sie haben nur über einzelne Gebiete Macht und die besondere Aufgabe, die Menschen zu bilden und ihr ganzes Leben lang zu leiten.[2] Nun werden im Timaeus diese Götter oder Untergötter als die Gestirne[3] bezeichnet, sie werden Dämonen[4] genannt; dieser Name Dämonen wird auch ihren Kindern beigelegt,[5] und von den Dichtern werden sie als Götter gefeiert.[6]

Dies wäre also Platons Dämonologie, die eine so große Wirkung ausüben sollte; man kann sagen, daß in allen folgenden Lehren über die Dämonen sich Bestandteile der platonischen Dämonologie finden.

Bei Aristoteles[7] hören wir über die Dämonen wenig. Es wird berichtet, er habe dem Glauben zugestimmt, nach dem alle Menschen Dämonen haben, welche sie während der ganzen Dauer ihres menschlichen Daseins begleiten; er habe die Dämonen für niedrigere Wesen als die Götter gehalten, die schlechten Träume kämen von den Dämonen, nicht von den Göttern.

In der Epinomis,[8] die dem Platonschüler Philipp v. Opus zugeschrieben wird, findet sich eine eigenartige Kosmologie, in welche die Lehre von den Dämonen hineingestellt ist. Von derselben sagt Cumont: „Die Epinomis, in der

[1] Tim. 40 D. [2] Tim. 41 C f.; 42 D.
[3] Tim. 40 f. [4] Tim. 40 D.
[5] Tim. 40 E f.
[6] Tim. 40 D. Zu dieser ganzen Darstellung vgl. Pfättisch, Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins 36 ff.; auch die Abhandlungen von Thümer und de Faye.
[7] Vgl. Ukert 160. Encycl. of Religion and Ethics IV 593. Siehe auch die Einleitung zu Breit, Die Engellehre des Pomponnatius [Diss.] Bonn 1912.
[8] Siehe Zeller II 1⁴, 1889, 1043 ff. Vallette 238. Heinze 92 ff. (92—94). — Neuerdings ist Reuther, De Epinomide Platonica, Leipzig 1907, wieder für die Echtheit eingetreten; gegen ihn v. Hagen, Wochenschrift für klass. Phil. 1907, Nr. 47.

sich eine der ältesten Darlegungen der Dämonentheorie findet, ist — wie man beweisen kann — bereits von den semitischen Ideen über die Genien, die Vorfahren der Dschinnen und Welys des Islams, beeinflußt."[1] Nach der Epinomis[2] stehen die Dämonen zunächst den Gestirnen, welche die sichtbaren Götter sind. Die Lebewesen werden gemäß den fünf Elementen: Erde, Feuer, Äther, Luft und Wasser in fünf Klassen geschieden, je nachdem eines dieser Elemente in der betreffenden Klasse der Lebewesen der überwiegende Bestandteil ist. Zu höchst stehen die Götter mit ihrer Feuernatur; zu unterst die Menschen, Tiere und Pflanzen, da sie aus Erde bestehen. Die drei Klassen, die zwischen den Göttern und den Erdenwesen liegen, bilden die Dämonen, die hier als solche geschaffen worden sind. Zwei dieser Dämonenklassen haben einen höheren Charakter, denn sie besitzen teils Äther-, teils Luftleiber und sind unsichtbar; die dritte Klasse hat Wasser- oder Dunstleiber. Diese Dämonen haben nun die Aufgabe, den Verkehr zwischen den Menschen und Göttern zu vermitteln; sie sind mit wunderbarem Verstande begabt; wirken in den Träumen und Orakeln; ihnen sind die Gedanken der Menschen bekannt. Sie haben Liebe zu den Guten, Haß gegen die Bösen; während Platons Götter frei von aller Leidenschaft, erhaben über Leid und Schmerz sind, sind die Dämonen der Epinomis bereits der Lust und dem Leide zugänglich. Dieses Luftgeschlecht der Dämonen wird bezeichnet als Ursache der *ἑρμηνεία*; eifrig soll man zu ihnen beten, um heilvolle Dazwischenkunft (intercessio) zu erlangen.

---

[1] Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum S. 309. Er verweist auf seine Bemerkungen über die böse Weltseele a. a. O. S. 306 (siehe oben S. 114; 115 A. 1) und auf die Bemerkungen von J. Bidez über *Κρόνου* ou *Ἡλίου ἀστήρ*, Revue de philologie, N. S., 29, 1905, 319 f.

[2] 984 D ff. *τοὺς πρώτους τὴν τῶν ἄστρων φύσιν λεκτέον καὶ ὅσα μετὰ τούτων αἰσθανόμεθα γεγονότα, μετὰ δὲ τούτους καὶ ὑπὸ τούτοις ἐξῆς δαίμονας, ἀέριον δὲ γένος, ἔχον ἕδραν τρίτην καὶ μέσην, τῆς ἑρμηνείας αἴτιον, εὐχαῖς τιμᾶν μάλα χρεὼν χάριν τῆς εὐφήμου διαπορείας.*

Einen breiten Raum nimmt in der Lehre des Platonschülers Xenokrates[1] die Dämonenlehre ein. Er hat die Lehre seines Meisters weiter entwickelt, in ein System gebracht und „in viel ausgedehnterem Maße, als Philippus, Mythisches und Philosophisches verschmolzen".[2] Platon hatte gegen die volkstümlichen Vorstellungen von den Leidenschaften, Freveltaten und Leiden der Götter, gegen die zum Teil anstößigen Göttermythen gekämpft, ja deswegen sogar Homer und Hesiod aus seinem Idealstaat verbannen wollen; er hatte auch von allegorischer Ausdeutung der Mythen, wie sie Antisthenes versucht hatte, nichts wissen wollen. Xenokrates schlug andere Wege ein: „Er behielt den reinen Gottesbegriff Platons bei; ja er erhöhte ihn scheinbar, indem er ihn hoch über alle Gemeinschaft mit dem Irdischen stellt und wie Philippus die Dämonen als Mittler aus dem platonischen Mythus in seine Theologie hinübernahm."[3] Alles aber, was Böses und Anstößiges von den Göttern berichtet wird, führt er auf die Dämonen zurück. Die Opfer werden zwar den Göttern dargebracht, die Orakel kommen von den Göttern zu den Menschen, aber alles, was zum apotropäischen Kulte gehört, gilt nicht den Göttern, sondern den Dämonen. Ein anderes Neue, das Xenokrates in die philosophische Theologie eingeführt hat, liegt nun darin, daß er als erster ausdrücklich schied zwischen guten und bösen Dämonen. Außerdem hat er genau ihre Mittelstellung präzisiert. Ihr Amt ist ein Mittleramt; sie vermitteln den ganzen Verkehr zwischen Göttern und Menschen, insbesondere die Orakel. Sie haben übermenschliche Macht; aber auch die guten Dämonen haben nicht volle sittliche Reinheit und Unbeschränktheit. Bei Xenokrates sind die Dämonen die abgeschiedenen Seelen,

[1] Das Hauptwerk ist R. Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, der nicht nur die Fragmente des Xenokrates zusammengestellt, sondern auch seine Lehre (S. 78—123 seine Dämonenlehre) behandelt hat. Die einzelnen Texte sind dem Wortlaute nach hier nicht aufgenommen, da sie bei Heinze leicht zu finden sind. Vgl. auch Zeller, Die Phil. der Griechen II 1⁴, 1023 ff., Vallette 236 ff.

[2] So Heinze, Xenokrates 94. Vgl. auch J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 83.

[3] Heinze a. a. O. 94.

und da es gute und böse Seelen gibt, so war für Xenokrates diese Trennung der Dämonen in gute und böse leicht begründet. Nach Plutarch[1] hat Xenokrates — und zwar um ihre Mittelstellung zu veranschaulichen — die Dämonen mit dem gleichschenkeligen Dreieck verglichen, während er die Gottheit mit dem gleichseitigen, die Sterblichen mit dem ungleichseitigen verglich; wie das gleichschenkelige Dreieck einerseits gleichartig, anderseits ungleichartig ist, so eignet den Dämonen göttliche Kraft und menschliches Leiden.[2]

Die Dämonen läßt Xenokrates im Luftraum schweben; als Sitz weist er ihnen die Grenze des Hades, den Mond zu.[3] Jene Anschauung war uralter Glaube; daß aber der Mond Sitz der Dämonen sei, war vor Xenokrates nicht ausgesprochen worden, und es mag wohl sein, daß er durch die Verwandtschaft, die er zwischen der Natur des Mondes und der der Dämonen zu entdecken glaubte, darauf geführt worden ist. Zu erwähnen ist noch, daß Xenokrates die Dämonen aus *νοῦς* und *ψυχή* bestehen läßt.[4]

Man darf wohl sagen, daß in der Epinomis und in den Schriften des Xenokrates die platonische Dämonenlehre einen gewissen systematisierenden Abschluß gefunden hat.

4. Wenn man fragt, in welchem System diese Ausbildung der Dämonenlehre besonderen Einfluß ausgeübt hat, so ist vor allem die Stoa[5] zu nennen. Es war ausgesprochenes Streben der Stoiker, alle Vorstellungen der Volksreligion in Beziehung zu ihrer eigenen Theologie zu setzen.[6] Sie waren

---

[1] Plut. de def. orac. 12 p. 416 c; Text bei Heinze S. 166.

[2] Heinze a. a. O. 79 und Anm. 1.

[3] Vallette a. a. O. 242; vgl. auch Norden, Komment. zu Vergils Aeneis VI, Einleitung S. 23 ff. Heinze a. a. O. 146. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 83 f.

[4] Heinze a. a. O. 144. Vallette 242.

[5] Heinze a. a. O. 96. Encycl. of Religion and Ethics IV 593 f. Vgl. auch R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II. Bd., Leipzig 1893, S. 1—156: „Die Entwicklung der stoischen Philosophie." Gruppe, Griech. Mythologie 1468 ff. — Über die vierfache Bedeutung, die *δαίμων* bei den Stoikern hat (Mittelwesen, Schutzgeist, Schicksal, Vernunft) vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa 81 ff.

[6] Zeller, Die Phil. der Griechen III 1[3], 309 ff., 138 ff.

sich dessen nämlich wohl bewußt, daß ihr pantheistisches Urwesen den religiös-praktischen Anforderungen, welche das Volk an seine Götter stellte, nicht entsprach, und mußten daher in irgendeiner Weise auf die Volksvorstellungen Rücksicht nehmen.[1] Zwar schließt der Pantheismus der Stoiker im Grunde die Annahme von Dämonen aus, aber trotzdem gelang es ihnen, die Dämonen in ihr System einzugliedern.

Von den Lehren der älteren Stoiker wird uns folgendes berichtet[2]: Sie hielten die Dämonen für geistige Wesen; sie glaubten, daß diese Dämonen *συμπάθεια* mit den Menschen haben und Aufseher über die Menschen sind. Ausdrücklich heißt es, daß sie an Dämonen glaubten und an „Heroen, die nach dem Tode fortlebenden Seelen". Demnach waren ihnen die Dämonen selbständige Wesen, nicht mit den Seelen der Toten identisch, da diese als Heroen von den Dämonen unterschieden werden. Diese Dämonen hielt Chrysipp (ebenso wie Platon, Pythagoras, Xenokrates hierin den alten Theologen folgend, wie Plutarch[3] berichtet) für mächtiger als die Menschen, unsere Natur an Kraft weit übertreffend. Allerdings besitzen sie das Göttliche nicht ungemischt, sondern sie sind mit körperlicher Empfindung begabt, der Lust und dem Schmerz zugänglich und auch den *πάθη* unterworfen. Aus Plutarch[4] wissen wir ferner, daß Chrysipp das Dasein

---

[1] Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen S. 36.

[2] Von Arnim, Fragm. Stoic. II 320 (n. 1102): *φασὶ δ' εἶναι καί τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ ἥρωας τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχάς* (aus Diog. Laert. VII 151). — Aëtius Plac. I 8, 2 (v. Arnim, Stoic. Fragm. II S. 320, n. 1101: *Θαλῆς Πυθαγόρας Πλάτων οἱ Στωικοὶ δαίμονας ὑπάρχειν οὐσίας ψυχικάς· εἶναι δὲ καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν σωμάτων: καὶ ἀγαθοὺς μὲν τὰς ἀγαθάς, κακοὺς δὲ τὰς φαύλας.* Vgl. auch Plutarch, De Is. et Os. cap. 25, 360 e (v. Arnim, Stoic. Fragm. II, S. 320, n. 1103); de def. orac. 17 (von Arnim a. a. O. p. 321, n. 1104); Sext. adv. math. IX 71 (v. Arnim a. a. O. S. 321, n. 1105); Plutarch, De Stoic. repugn. 37 (v. Arnim a. a. O. 338, n. 1178).

[3] Plut. de Is. et Os. 25 (360 E).

[4] Plut. de def. orac. 17: *Ἀλλὰ φαύλους μὲν, ἔφη, δαίμονας οὐκ Ἐμπεδοκλῆς μόνον ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος ἔτι δὲ καὶ Δημόκριτος.* (v. Arnim a. a. O. 321, n. 1104.)

böser Dämonen annahm, daß er die Dämonen für das verschiedenartige Los der Menschen verantwortlich machte. Es ist ferner stoische Anschauung, die nach dem Bericht des Sextus[1] auch Chrysipp teilte, daß die Seelen der Menschen, von denen jede, wie gerade die Stoiker annahmen, ihren Dämon für sich besitzt, sich in der Luft unter dem Monde aufhalten und sich von den Ausdünstungen der Erde nähren. Auch die Mantik wird von den älteren Stoikern auf die Dämonen zurückgeführt.

Es ist nun nicht notwendig, die einzelnen Stoiker zu verfolgen und ihre Dämonenlehre aus ihren Fragmenten zusammenzustellen. Gerade in bezug auf theologische Lehren ist wohl keiner der mittleren Stoiker von solcher Bedeutung wie Poseidonios der Syrer.[2] Leider fehlt bis heute noch

---

[1] Sext. adv. math. IX 71 (v. Arnim II 321, n. 1105). Geffcken, Zwei griech. Apologeten 116.

[2] Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2] 60 f.: „Die letzte große Schöpfung griechischen Geistes ist das System des Stoikers Poseidonios (um 100 v. Chr.), in dem tiefer historischer Sinn und Fähigkeit für exakte Forschung, spekulativer Trieb und religiöses Gefühl wunderbar vereinigt sind. So schafft er einen in Philosophie und religiöser Mystik gipfelnden architektonischen Aufbau der Wissenschaften und faßt noch einmal den ganzen Ertrag des griech. Geisteslebens in einen weiten systematischen Zusammenhang." S. 134 f.: „Poseidonios hat die religiösen Motive der Stoa neu belebt und vertieft. Der idealistische Zug der platonischen nnd aristotelischen Philosophie, der durch die Jahrhunderte sich fortsetzende Strom griechischer Mystik, die Ehrfurcht vor den religiösen Überlieferungen und Symbolen der Völker, ein tiefes Verständnis für die religiösen Instinkte verbinden sich, um ein groß gedachtes philosophisches System in einer religiösen Mystik gipfeln zu lassen, auf die alle Teile desselben angelegt sind. Auch die exakten Wissenschaften dienen schließlich zum Preise der den Organismus der Welt durchdringenden Gottheit, der in rauschenden Perioden hymnenartig erklingt. Aber auch die niederen Gebilde des Glaubens, Astrologie, Mantik, Dämonologie werden, zum Teil poetisch verklärt und vergeistigt, für die religiöse Stimmung verwertet." Die reiche Literatur ist verzeichnet bei E. Norden, Kommentar zu Aeneis VI, Leipzig 1903 und bei H. Binder, Dio Chrysostomus und Poseidonios [Tübinger Diss.], Borna-Leipzig 1905. Vgl. auch J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 88 f. Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Leipzig 1905, I 70 ff. J. Bake, Posidonii doctrinae reliquiae. Lugd. Batav. 1810. S. 44 f. 223. — K. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese.

eine vollständige Sammlung der von ihm erhaltenen Fragmente und eine Gesamtdarstellung seiner Lehre und seines weitreichenden Einflusses. Auch er hat sich mit den Dämonen beschäftigt, und folgende seiner Anschauungen über die Dämonen seien hier mitgeteilt.

Auf ihn führt man die beiden stoischen Beweise für das Dasein der Dämonen zurück.[1] Der erste Beweis geht davon aus, daß Erde und Wasser mit lebenden Wesen bevölkert sind; also müssen solche Lebewesen doch auch in der reineren und feineren Luft existieren. Der zweite Beweis beruht auf der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Poseidonios hält die Dämonen für abgeschiedene Seelen; da für die Seele nach ihrem Ausscheiden aus dem Körper in der reineren Luft unter dem Monde die Daseinsbedingungen günstiger sind, „so werden sie das, was man gemeinhin unter Dämonen versteht".[1]

Aus Maximus Tyrius und Plutarch hat Heinze in eindringenden Untersuchungen eine ganze Reihe von Lehräußerungen des Poseidonios, des einflußreichen Mystikers, Theologen und Philosophen, herausgeschält und dabei nachgewiesen, daß sich seine Lehre über die Dämonen von dem Standpunkt der altstoischen Lehre weit entfernt und sich dem platonischen genähert hat.[2] Da die Gottheit im Himmel uns völlig unnahbar ist, so gibt es unsterbliche Naturen zweiten Ranges, zweite Götter genannt, mitten zwischen Himmel und Erde gestellt; minder mächtig zwar als Gott, stärker aber als die Menschen; Gottes Diener, Helfer der Menschen. Ihre Zahl ist groß, ihre Tätigkeit verschieden. Zwischen der Gottheit, dem *ἀθάνατον καὶ ἀπαθές*, und dem *θνητὸν καὶ ἐμπαθές* muß ein Bindeglied sein, das *ἀθάνατον καὶ ἐμπαθές*: das sind die Dämonen. Sie sind die Seelen, die nach dem Tode zu Dämonen geworden; sie bemitleiden die Seelen, die noch auf Erden schmachten, und helfen ihnen.[3]

Leipzig 1914, S. 279; über die Stellung des Poseidonios zur Astrologie S. 29 ff.

[1] Heinze a. a. O. 98.

[2] Heinze a. a. O. 108.

[3] Heinze a. a. O. 192.

Die Menschen verständigen sich durch Worte, die Dämonen bedürfen deren nicht; ihr Logos pflanzt sich durch die Luft fort, wie der Ton der Stimme. Aber er hallt nur in denen wider, deren Seele still und ruhig ist: solche heißen Heilige und Dämonische. Der Menschengeist erkennt durch Berührung mit diesen in der Luft schwebenden Geistern die Zukunft. Die Dämonen reden aber auch oft im Schlafe zu den Menschen.[1] Nicht zu vergessen ist die Wirksamkeit der Dämonen in der künstlichen Divination, die Poseidonios neben der natürlichen der Menschenseele annimmt.

Bei Poseidonios ist die Dämonologie von seiner Seelenlehre[2] — er vertritt die Präexistenz und die Unsterblichkeit der Seele — beeinflußt. Die Seele ist ewig und ihrem Wesen nach ätherisches Pneuma. Darum gelangt sie nach ihrem Austritt aus dem Körper in die höheren Regionen. Da aber nicht alle gleich rein sind, so bewohnen die reineren Seelen die höheren Regionen, die schlechteren halten sich näher der Erde auf. Da der Mond die Grenze zwischen dem Äther, dem Wohnsitz der vollkommenen Götter, und dem Luftraum bildet, können die Seelen nur in dem Luftraum unterhalb des Mondes weilen.

„Diese Vorstellung vom Mond als dem Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode gehört zu den „Völkergedanken", die in den verschiedensten Kulturkreisen durch spontane Entstehung nachzuweisen sind."[3] Die Einführung der Dämonen ist in dem System des Poseidonios durch die Transzendenz der Gottesvorstellung gefordert, um den Verkehr zwischen Gott und den Menschen überhaupt zu ermöglichen. Bei

[1] Über Divination, speziell im Schlaf, siehe Cicero (de div. I 49, 110; II 58, 119) bei Heinze S. 103. Vgl. auch Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen. Über stoische Theologie vgl. Wendland, Hellenistisch-röm. Kultur[2] 110 ff. Bréhier, Chrysippe. Paris 1910.

[2] Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa. Berlin 1892, 256. Rohde, Psyche[2] 348. Reitzenstein, Poimandres 70, 1. Binder, Dio Chrysost. u. Posid. 88.

[3] Vgl. Norden, Kommentar zu Vergils Äneis VI, Einleitung 23 ff.

Poseidonios hat allerdings die Dämonologie nicht die religiöse Bedeutung wie bei Xenokrates.[1]

5. Kurz soll die Stellung, welche die neuere Stoa, als deren Hauptvertreter Seneca, Epiktet und Marc Aurel zu nennen sind, zum Dämonenglauben einnahm, gezeichnet werden.[2]

Es ist charakteristische Lehre dieser Schule, daß sie den Dämon des Menschen in den Menschen selbst verlegt und mehr oder weniger den Dämon mit dem Menschen identifiziert.[3] So verbindet sich bei diesen Stoikern die Idee eines im Menschen innewohnenden göttlichen Wesens mit der Idee eines Schutzgeistes, welcher der menschlichen Person beigesellt ist, und Rhode sagt mit Recht[4]: „Es wird ein halb allegorisches Spiel mit dem *δαίμων* als Spezialgenius und zugleich als Krone der menschlichen Person getrieben." So verstehen wir es, wie Marc Aurel[5] den Menschen beklagt, der es nicht fühlt, daß es genug ist, seinem einzigen inneren Dämon so nahe zu sein und ihn mit einem wirklichen Kulte zu ehren. Dieser Kult besteht darin, den inneren Dämon rein zu bewahren von Leidenschaft, Unklugheit, von schlechter Laune gegen das, was uns von Göttern und Menschen zustößt. Derjenige lebt mit den Göttern, dessen Seele beständig zufrieden mit seinem Lose ist, der tut, was der Dämon will, den Zeus als Führer und Leiter jedem gegeben hat als eine Emanation aus ihm selbst. Dieser Dämon wird aufgefaßt als der Verstand und die Vernunft eines jeden.

Marc Aurel[6] glaubt an gute Geister, so z. B. an Asklepios, aber er lehnt (I, 9) die Existenz böser Dämonen ab, wie auch Epiktet (III 13, 15).

Wie Marc Aurel, so haben auch Seneca und Epiktet den volkstümlichen Geisterglauben spiritualisiert und nach

---

[1] Heinze a. a. O. 108.
[2] Vgl. Puech, Les apologistes grecs 195².
[3] Vallette, L'apologie d'Apulée 253.
[4] Rohde, Psyche II², 316 n. 1.
[5] II 13. V 27. Vallette a. a. O. 252.
[6] Vgl. Barth, Die Stoa 47.

dem Geiste ihrer Philosophie umgeprägt, indem sie den guten Dämon, der jeden Menschen von seiner Geburt an als Hüter und Schützer begleitet, mit der Vernunft des Menschen, die ein Teil und Fragment der göttlichen Vernunft ist, identifizieren. Dabei verbinden sie dieses Walten der Dämonen mit ihrem Glauben an die Vorsehung, der einer ihrer Lieblingsgedanken ist.[1] Dieser Verbindung von Dämonen und Vorsehung werden wir später wieder bei Plutarch begegnen.

Wie der ältere, so hält auch der neuere Pythagoreismus[2] an dem Dämonenglauben fest. Über ihre Meinung berichtet uns Alexander Polyhistor, dessen Mitteilung bei Diogenes Laertios sich findet: Alles sei voll von Seelen; diese hießen teils Dämonen, teils Heroen. Von diesen würden den Menschen die Träume und die Zeichen sowohl der Gesundheit wie der Krankheit gesandt, und zwar nicht nur den Menschen, sondern auch dem Vieh. Auf sie bezögen sich die Reinigungen, die apotropäischen Kultakte, jegliche Mantik, die Götteraussprüche und Ähnliches. Wie aus der Erwähnung des apotropäischen Kultes hervorgeht, haben diese Neupythagoreer an böse Dämonen geglaubt. Es ist nicht schwer, in den Lehren dieser zuletzt erwähnten stoischen und neupythagoreischen Denker Anklänge an die platonisch-xenokratische Dämonologie zu finden.

6. Unsere Darstellung der Entwicklung des griechischen Dämonenglaubens ist schon auf römischem Gebiete angelangt, und wir müssen hier der Tatsache gedenken, daß sich um den Beginn der christlichen Zeitrechnung, ja schon seit der Zeit Alexanders des Großen jene große Bewegung ereignet hat, welche wir den Synkretismus[3] nennen.

Wie nach den Eroberungen Alexanders des Großen die griechische Religion in Asien und Ägypten eindrang, wie

[1] Barth a. a. O. 49.

[2] Heinze a. a. O. 110—112. Überweg I[10] 317. Die Texte s. bei Heinze.

[3] Vgl. Wendland, Hellenistisch-röm. Kultur[2] 96 ff.: VI. Kap. Hellenist. Religionsgesch. 137 ff., 212 ff. Bricout, Où-en-est l'histoire des religions[2] I 376 ff. Huby, Christus. Manuel de l'hist. des relig. 338 ff., 402 f. Cumont, Die oriental. Religionen im röm. Heidentum 105, 154.

die griechischen Götter besonders freundlich in Alexandrien aufgenommen wurden, so erschloß sich auch von da ab das Griechentum den fremden Einflüssen des Ostens. Die Vereinigung verschiedener Nationen in den hellenistischen Städten und Reichen brachte es mit sich, daß, wie die Menschen, sich auch die Götter vertragen mußten.[1] Sowie nun orientalische Götter und orientalische Kulte in die hellenistische Religiosität eindrangen, so überflutet mit ihnen Astrologie und Magie und damit selbstverständlich ein starker Dämonenglaube die hellenistische Welt.[2] Es war dem alten griechischen Geiste „der Glaube durchaus fremd, daß das Schicksal des Menschen durch die Konstellation der Geburtsstunde bestimmt werde". Aber diese „Astrologie fand Aufnahme in die stoische Theologie", und in hellenistischer Zeit gab es eine ausgebreitete astrologische Literatur.[3] Man darf diese Astrologie nicht nur für eine Form des Aberglaubens halten, sie ist im wesentlichen Astralreligion.

Aber es bot sich nun auch „denen, die von des Schicksals Hand sich gebeugt fühlten und an der eigenen Kraft verzweifelten, lockend und tröstend eine andere dunkle Macht als Helferin an, die gleichfalls aus dem Osten kommende Magie".[4] Wie die Astrologie, war sie aus dem Prinzip universaler Sympathie hervorgegangen; hier wurde dieses Prinzip nicht auf die Gestirne, sondern auf beliebige Körper angewendet, auch sie war mit theologischen Lehren verknüpft. „Persische Magier hatten auf der Grundlage ihres religiösen Dualismus eine mit assyrischen und babylonischen Super-

---

[1] Wendland a. a. O. 127, 137, 149. Dieterich, Kleine Schriften 513, 516 ff.

[2] Wendland a. a. O. 132 ff.

[3] Wendland a. a. O. 132[4]. Übersicht über die Literatur bei W. Kroll, Neue Jahrb. VII 599 ff. Fr. Boll, ebenda XXI 103 ff. Cumont, Die oriental. Religionen 145, 147, 156 f., 191 ff., 212 f., 318. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, Paris 1889. Reitzenstein, Poimandres 69 ff. Cumont Fr., Astrology and Religion among the Greeks and Romans. New-York-London 1912, 123, 191, 199. Maas, Die Tagesgötter, Berlin 1902, 245. 30 f., 272 A. Vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 80 f., 84 f.

[4] Wendland a. a. O. 133.

stitionen und Zauberformeln versetzte Theorie geschaffen — ein System, das in den Kampf der guten und der bösen Mächte zugunsten des Menschen eingriff. An Zaubermitteln hat es den Griechen und den Römern nicht gefehlt; aber die orientalische Magie schien durch Alter ihrer Traditionen, Vollendung der Technik, systematische Durchbildung die besten Garantien zu bieten, und so hat auch der Glaube an die unheimliche Macht der Magier, welche die oberen Mächte unter den menschlichen Willen zu zwingen wissen, die hellenistische und spätrömische Welt beherrscht. Die Zauberbücher der ägyptischen Papyri gestatten jetzt einen Einblick in die Fülle der Vorstellungen, die, von den Rudimenten rohester Superstition bis zu philosophischen Spekulationen reichend, aus allen Völkern in bunter Mischung zusammengetragen sind."[1]

Dieser religiöse Synkretismus des Hellenismus ging auch auf die römische Religion über, und Wendland sagt: „Die Geschichte der römischen Religion ist der fortschreitende Prozeß der Zersetzung der nationalen Religion durch Übernahme griechischer Götter, Riten und Vorstellungen."[2] Mit diesem Hellenismus werden in die römische Religion auch die orientalischen Götter übernommen, die bereits in der hellenistischen Welt sich ausgebreitet und hellenisiert hatten.

Dieser religiöse Synkretismus, diese orientalische Religiosität mit ihrer mystischen Stimmung wirken auch auf die Philosophie, und ganz besonders deutlich ist dies zu erkennen in den Lehren des Syrers Poseidonios; es ist ferner äußerst wichtig, daß gerade er auf die Philosophie der Folgezeit, vor

[1] Wendland a. a. O. 133 f. — Literatur ebenda 133⁴. Schriften zur Magie: A. Dieterich, Papyrus magica, Jahrb. Suppl. XVI, ders., Abraxas, Leipzig 1891. R. Wünsch, Antike Fluchtafeln². Der Pariser Zauberpapyrus, Bonn 1911. (Lietzmann's Kleine Texte 84). A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Gießen 1908 (Rel.-gesch. Versuche und Vorarbeiten IV 2) mit reichen Literaturnachweisen. Deubner, s. voce Charms (Greek) in Enc. of Rel. and Eth. III 433—439.

[2] A. a. O. 137. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer². München 1912, 87 ff.

allem auch in Rom, so auf Cicero, einen starken Einfluß ausgeübt hat.

Besonders das zweite nachchristliche Jahrhundert, die Epoche unserer Apologeten, zeigt diese zunehmende Hellenisierung und Orientalisierung der Religion im Kaiserreiche. Es entsteht zu dieser Zeit allenthalben ein mächtiger Zug zur Religiosität;[1] der blasse Rationalismus tritt zurück, und „es ist für die Kaiserzeit symptomatisch, daß das gesteigerte religiöse Leben mit leidenschaftlicher Gewaltsamkeit sich auf die orientalischen Kulte wirft". Daß daneben starker Aberglaube emporwuchert, rührt wohl auch daher, daß neben dem Erstarken der Religiosität der Grad der Bildung sank und die Wissenschaften verfielen.[2] In dieser Zeit erlebten Astrologie, Magie, Dämonenglaube wahre Blütezeiten; das beweisen die vielen astrologischen Traktate und die Massen von Zauberpapyri aus jener Zeit, die in den letzten Jahrzehnten zu unserer Kenntnis gelangt sind.[3]

Allerdings lastet über dem ganzen Zeitalter schwer die drohende *εἱμαρμένη*, das erbarmungslose Schicksal. Die Planeten, die in siebentägiger Periode sich als Regenten je eines Tages ablösen, werden als die Tages- und Schicksalsgottheiten, als die großen Weltherrscher, *ἄρχοντες*, angesehen.[4] Diese Astralgottheiten werden mit anderen mächtigen Naturgottheiten unter dem gemeinsamen Namen *στοιχεῖα*[5], der göttliche Personen oder Dämonen bezeichnet, verehrt. Wir sehen aus den Schriften der Apologeten, wieweit dieser aus dem Orient gekommene Glaube zu damaliger Zeit verbreitet war.

---

[1] Wendland a. a. O. 151.

[2] Wendland a. a. O. 152. Vallette a. a. O. 263 f.

[3] S. Art. „Aberglaube" bei Pauly-Wiss. I 30—93; Artikel „Charms and Amulets" in Hasting's Enc. of Religion and Ethics III, London 1910, 392 ff. W. Kroll, Antiker Aberglaube, Hamburg 1898.

[4] Wendland a. a. O. 157 f. E. Maas, Tagesgötter.

[5] Zu *στοιχεῖα*: H. Diels, Elementum, Leipzig 1899, S. 44 ff.; Fr. Pfister, Philol. 69, 1910, 411—417. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 227—230. A. Lemonnyer, A propos des sens divers de *στοιχεῖα* (Revue des scienc. phil. et théol. I, 1907, 505 f.). W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 223 ff.

Da nun diese Gottheiten und Geister nicht alle gut, sondern viele von ihnen den Menschen böse gesinnt waren, so entsteht in dieser Zeit eine uns heute unbegreifliche Ausdehnung der Deisidämonie, und der apotropäische Kult, sowie die Magie gewinnen eine heute kaum vorstellbare Ausbreitung und Bedeutung. Auch die Mysterienkulte versprechen, ihren Gläubigen Schutz gegen diese bösen Dämonen, die Archonten, zu gewähren.

Unter den Einfluß dieser religiösen Strömungen tritt nun auch die Philosophie; gerade in der nachchristlichen Zeit hat sie auf die Theologie besonderen Wert gelegt, und eines ist charakteristisch an ihr, sie will ihre Lehren nicht so sehr auf die Sicherheit des Denkens und der Forschung, sondern auf göttliche oder dämonische Offenbarungen gründen. Diesen philosophischen Synkretismus[1] kennzeichnen zwei Tendenzen: die eine ist in einem gewissen Grade monotheistisch. Schon seit langer Zeit hatte die Philosophie eine gewisse monotheistische Auffassung unter den Gebildeten vorbereitet. Die andere Tendenz aber entsprach der mehr populären polytheistischen Weltauffassung. Einerseits suchte die Philosophie nachzuweisen, daß über allen Göttern ein Höchstes, die Gottheit stehe, deren verschiedene Erscheinungsformen die einzelnen Götter seien, die als Teilkräfte, Offenbarungen, Ausstrahlungen des höchsten Gottes, als die Exponenten seiner Wirkungen aufgefaßt wurden. Anderseits ließ sie doch den Glauben an Dämonen bestehen, und so konnte auch der philosophisch Gebildete mit dem naiv Gläubigen äußerlich übereinstimmen, der an die vielen Dämonen, an die Wunderkraft der Götterbilder, die damals im höchsten Ansehen standen, an die Wirksamkeit der Magie und Astrologie, an Orakel, Mantik und Divination glaubte und überall den Einfluß böser Geister ängstlich fürchtete. Wenn man auch ein Göttliches als höchste Macht ansah, so konnte man doch dank dieser nebenhergehenden polytheistischen Strömung die alten Nationalgötter, wie die neueindringenden orientalischen Gottheiten in den Glauben und Kult aufnehmen;

[1] Vgl. Vallette a. a. O. 265.

fanden sie schließlich doch als Dämonen eine Stellung, wie in dem Glauben des Volkes, so auch in den philosophischen Systemen.[1]

7. Dieser herrschenden religiösen Zeitströmung huldigen oder geben wenigstens doch in ihren Schriften Ausdruck die eklektischen Platoniker des zweiten Jahrhunderts: Plutarch, Maximus v. Tyrus, Apuleius und Celsus. Eklektizismus war in Religion wie in Philosophie die herrschende Mode, und so brauchen wir uns nicht zu verwundern, wenn wir in der nun zu einer philosophischen Disziplin gewordenen Dämonologie neben Elementen des alten Volksglaubens und der neuen orientalisch-hellenistischen Gedankenwelt platonische, xenokratische, pythagoreische und stoische Ideen finden, wenn gleich Plutarch gegen stoische Lehren und speziell gegen stoische Auffassung in der Dämonenlehre polemisiert.

Es soll nun mit der Darstellung dessen, was in den Schriften Plutarchs[2] über die Dämonen gesagt ist, begonnen werden, ohne daß hier behauptet werden soll, daß alles darin Gesagte wirklich Plutarchs eigene Auffassung wiedergebe, und ohne daß hier versucht werden soll, die eigentlich plutarchische Meinung herauszuschälen. Mögen in den einzelnen Äußerungen Widersprüche sich zeigen, für uns sind diese Darlegungen wertvoll, weil wir in ihnen die in jener Zeit vertretenen verschiedenen Auffassungen kennen lernen.

[1] Vgl. zu dem ganzen folgenden Abschnitt: Vallette, L'apologie d'Apulée; Glover, The Demon environnement of the primitive Christian (The Hibbert Journal, Vol. XI n. 1. Oct. 1912, 153—167; kurz zitiert: „Glover").

[2] Das Verzeichnis der Schriften Plutarchs und der Literatur darüber s. bei Überweg I[10] 320 ff., 116* ff. Seine Dämonologie hat Pohl behandelt im Progr. des königl. kath. Gymn. Breslau 1860, kurz zitiert: „Pohl". Einen kritischen Beitrag „zur Dämonologie Plutarchs" hat Eisele beigesteuert im Arch. für Gesch. der Phil. 17, 1904, 28—51, dann neuestens Fr. Bock, Untersuch. zu Plutarchs Schrift: *περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* (Diss.). München 1910. Vgl. auch Hirzel, R., Der Dialog. Leipzig 1895, 2. Teil, S. 156 ff., 187 ff., besonders S. 188[1] (gegen Heinze), 208[2], 233[4]; Decharme, P., La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines aux temps de Plutarque, Paris 1904, 454, 191. Heinze, Xenokrates S. 78 ff.

Den Begriff *δαίμων* kennzeichnet Plutarch als einen neutralen, indem er darauf hinweist, daß das Wort *δαιμόνιος* in der Ilias sowohl eine gute wie eine schlimme Bedeutung habe.[1] Er kennt die Lehren Hesiods[2] über die Dämonen, wie die Auffassungen der früheren griechischen Denker, er lehnt sich an Plato und auch an Xenokrates an und zwar so, daß Heinze gerade aus Plutarch wichtige Stücke der xenokratischen Lehre herauslesen konnte; wie an Plato und Xenokrates, so schloß er sich in der Dämonenlehre auch an die Pythagoreer an; selbst von den Stoikern nimmt er einzelne Züge, obwohl er ihr System bekämpft.

Um das Wesen der Dämonen zu kennzeichnen, beruft sich Plutarch auf Platos Definition im Diotimamythus im Symposion 202. Er betrachtet es als wesentlich, daß die Dämonen ungleicher, gemischter Natur sind.[3] Es blieben keine Dämonen, wenn man sie nicht für schlecht und nicht für sterblich hielte. Denn wodurch unterscheiden sie sich von den Göttern, wenn sie ihrem Wesen nach unvergänglich und in Hinsicht der Tugend frei von Leidenschaften und Irrtümern sind?[4] Die Natur der Dämonen enthält das Göttliche, aber nicht rein und ungemischt, sondern es ist in ihnen mit der Natur der Seele und der sinnlichen Wahrnehmung des Körpers vereinigt. Der Grad der Mischung ist nun nicht bei allen der nämliche; daher gibt es auch verschiedenwertige Klassen der Dämonen.[5] Dies wird dargestellt in der Erzählung eines gewissen Thespesios[6]:

[1] De Is. et Os. 26: *τῷ ἀπὸ τῶν δαιμόνων προσρήματι χρωμένου κοινῶς ἐπί τε χρηστῶν καὶ φαύλων* (361 A).

[2] De Is. et Os. 26 (361 B): *τοὺς δὲ χρηστοὺς πάλιν καὶ ἀγαθοὺς ὁ Ἡσίοδος ‚ἁγνοὺς δαίμονας' καὶ ‚φύλακας ἀνθρώπων' προσαγορεύει.*

[3] De Is. et Os. 25 (360 E): *τὸ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει συνειληχός, ἡδονὴν δεχόμενον καὶ πόνον.*

[4] def. orac. 16 (419 E): *ὁμολογεῖς γὰρ εἶναι δαίμονας, τῷ δὲ μὴ φαύλους ἀξιοῦν εἶναι μηδὲ θνητοὺς οὐκέτι δαίμονας φυλάττεις. τίνι γὰρ θεῶν διαφέρουσιν, εἰ καὶ κατ' οὐσίαν τὸ ἄφθαρτον καὶ κατ' ἀρετὴν τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀναμάρτητον ἔχουσι;*

[5] De Is. et Os. 25 (360 E): *γίγνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις, καὶ δαίμοσιν, ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας.*

[6] De Sera Numinis Vindicta 22 (563 C — 564 A); siehe Pohl a. a. O. 5.

ohnmächtig infolge eines Falles, wird dieser in die Geisterwelt entrückt und sieht dort die verklärten Seelen der Verstorbenen. Die einen waren ganz von Licht umflossen und durchsichtig, aber nicht alle auf gleiche Weise, sondern die einen hatten, wie der reinste Vollmond, eine glatte, sich stets gleichbleibende Farbe, andere waren mit leichten Schuppen oder Striemen bedeckt, andere ganz bunt und seltsamen Anblicks mit schwarzen Flecken, wie Ottern, bei anderen mit schwarzen Einschnitten.

Wie dem Wesen, so weist Plutarch den Dämonen auch ihrer Stellung nach eine Mittelstellung zwischen Göttern und Menschen zu. Ihre Stellung ist eine geradezu notwendige; denn es heißt[1]: „Wollte jemand die Luft, welche zwischen Erde und Mond ist, wegnehmen, so würde er die Einheit und Verbindung des Weltalls dadurch, daß in dessen Mitte ein leerer und unverbundener Raum entsteht, aufheben. Geradeso heben die, welche kein Geschlecht der Dämonen annehmen, alle Gemeinschaft und Verbindung zwischen Gott und Menschen auf." Die Luft, der Raum zwischen Mond und Erde, wird also den Dämonen als Aufenthaltsort zugewiesen.[2] Dies wird illustriert in der oben genannten Erzählung des Thespesios, der in seiner Vision die Seelen der Verstorbenen als von unten in die Luft aufsteigende flammenartige Bläschen, die allmählich zerplatzen, zu Luftgestalten sich entwickeln und bunt durcheinander wirbeln sieht.[3] Außerdem wird die Vorstellung Hesiods, daß die Dämonen Seelen sind, die überall umherschweifen, aufgenommen.[4]

Es bestehen nun aber in den Schriften Plutarchs zwei Auffassungen nebeneinander: die eine, die in den Dämonen

---

[1] De def. orac. 13: (416 E F): *ὥσπερ οὖν εἰ τὸν ἀέρα τις ἀνέλοι καὶ ὑποσπάσειε τὸν μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης, ἐν μέσῳ κενῆς καὶ ἀσυνδέτου χώρας γενομένης τὴν ἑνότητα διαλύσει καὶ τὴν κοινωνίαν τοῦ παντός, οὕτως οἱ δαιμόνων γένος μὴ ἀπολείποντες, ἀνεπίμικτα τὰ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων ποιοῦσι καὶ ἀσυνάλλακτα.*

[2] De def. orac. 38 (431 B): *οἴει γὰρ ἕτερόν τι τοὺς δαίμονας ἢ ψυχὰς ὄντας περιπολεῖν καθ' Ἡσίοδον ἠέρα ἐσσαμένους;*

[3] Pohl a. a. O. S. 5, § 6.

[4] De def. orac. 38 (431 B); siehe oben Anm. 3. — Vgl. auch Pohl a. a. O. S. 5 f., § 6 und S. 23, Anm. 35.

Seelen erblickt, die vom Körper getrennt und nach dieser Trennung Dämonen geworden sind; und außerdem die andere, die Dämonen kennt, die immer solche gewesen sind.[1]

Wie Natur und Stellung, so ist auch die Tätigkeit der Dämonen eine vermittelnde[2]: „Die Dämonen dienen als Dolmetscher; sie bringen die Wünsche und Bitten der Sterblichen zu den Göttern und von dort hierher Orakel und gute Gaben." Wie bei Hesiod, so gelten sie als Reichtum spendende, Vergeltung übende Aufseher der Mènschen.

In der fälschlich Plutarch zugeschriebenen Abhandlung De fato[3] findet sich die eigenartige Lehre von der dreifachen Vorsehung.[4] Die erste und höchste ist der Verstand des höchsten Gottes oder auch dessen gegen alles wohltätiger Wille, nach welchem ursprünglich alle göttlichen Dinge durchaus auf das schönste und beste geordnet sind. Sie umfaßt die Einrichtung des Weltganzen und die allgemeinen Weltgesetze. Die zweite Vorsehung ist die der Götter vom zweiten Range, die ihren Aufenthalt im Himmel haben (Astralgötter). Nach diesen geschehen die Dinge sterblicher Wesen in gehöriger Ordnung, so wie überhaupt das, was sich auf die Fortdauer und Erhaltung aller und jeder Geschlechter bezieht.

[1] De gen. Socr. 16 (585 F).

[2] De Is. et Os. 26 (361 C): *ὅ τε Πλάτων ἑρμηνευτικὸν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζει γένος καὶ διακονικὸν ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, εὐχὰς μὲν ἐκεῖ καὶ δεήσεις ἀνθρώπων ἀναπέμποντας, ἐκεῖθεν δὲ μαντεῖα δεῦρο καὶ δόσεις ἀγαθῶν φέροντας.* Vgl. Pohl a. a. O. S. 6.

[3] W. v. Christ, Geschichte der griech. Literatur (5. Aufl. besorgt von W. Schmid), München 1911, II 1, S. 390 f.: Diese Abhandlung ist „eine stark scholastische Diatribe zur Verteidigung des akademischen Schicksalsbegriffs gegen den stoischen".

[4] S. Zeller, Phil. d. Griechen III 2[3], 179, 175 ff. Ukert a. a. O. 143 f. Decharme, La critique des tradit. relig. 428. Puech, Les apologistes grecs 194, n. — De fato 9 (572 F f.). *Ἔστιν οὖν πρόνοια ἡ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτη τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις οὖσα εὐεργέτις ἁπάντων, καθ' ἣν πρώτως ἕκαστα τῶν θείων διὰ παντὸς ἄριστά τε καὶ κάλλιστα κεκόσμηται. ἡ δὲ δευτέρα δευτέρων θεῶν τῶν κατ' οὐρανὸν ἰόντων, καθ' ἣν τά τε θνητὰ γίγνεται τεταγμένως καὶ ὅσα πρὸς διαμονὴν καὶ σωτηρίαν ἑκάστων τῶν γενῶν. τρίτη δ' ἂν εἰκότι ῥηθείη πρόνοιά τε καὶ προμήθεια τῶν ὅσοι περὶ γῆν δαίμονες τεταγμένοι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων φύλακές τε καὶ ἐπίσκοποί εἰσιν.*

Diese zweite Vorsehung also, die von den sichtbaren, den Gestirngöttern ausgeübt wird, geht auf die Entstehung und Erhaltung der sterblichen Wesen und wird in der durch jene allgemeinen Gesetze bestimmten Weise bewirkt. Die dritte Vorsehung und Fürsorge wird den Dämonen zugeeignet, welche auf Erden zu Wächtern und Aufsehern der menschlichen Handlungen gesetzt sind.

Diese Dämonen, die also die Menschen — besonders in Kriegsgefahren und auf dem Meere[1] — zu beschützen haben, sind nur solche, die sich nicht mehr der Wanderung durch die Körperwelt zu unterziehen, sondern den Kerker des Leibes schon ganz verlassen haben.[2] Wie sie diese ihre Fürsorge für die Menschen ausüben, das schildert Plutarch in der folgenden Weise[3]: „Wie Athleten, welche aus Rücksicht ihres Alters die Ausübung ihrer Kunst aufgegeben haben, gleichwohl das Interesse dafür nicht verlieren, sondern sich freuen, wenn sie andere sich üben sehen, sie aufmuntern und mit nebenherlaufen, so mißachten auch die, welche den Kämpfen dieses Lebens enthoben und wegen der Tugend ihrer Seele zu Dämonen geworden sind, darum nicht gänzlich die Zustände, Reden und Bestrebungen hienieden, sondern sind denen, welche nach demselben Ziele ringen, gewogen, unterstützen sie in ihrem Tugendeifer, ermuntern und treiben sie an, wenn sie sehen, daß sie schon nahe am Ziele der Hoffnung sich anstrengen und dieses schon berühren.“ Das letzte, daß sich nämlich die Fürsorge des schützenden Dämons gerade denen, die dem Ziele nahe sind, zuwendet, wird noch im folgenden Gleichnis erläutert: „Nicht der ersten besten nimmt sich der Schutzgeist an, sondern wie bei Leuten, die auf dem Meere schwimmen, die Menschen, die am Ufer stehen, solche, die noch auf hoher See und fern vom Lande

---

[1] De facie in orbe lunae 30 (944 D): *σωτῆρες ἔν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν.*

[2] De genio Socr. 24 (593 D): *αἱ δ' ἀπηλλαγμέναι γενέσεως ψυχαὶ καὶ σχολάζουσαι τὸ λοιπὸν ἀπὸ σώματος οἷον ἐλευθέραι πάμπαν ἀφιέμεναι, δαίμονές εἰσιν ἀνθρώπων ἐπιμελεῖς καθ' Ἡσίοδον.*

[3] De genio Socr. 24 (593 D—594). (Plut. Vermischte Schriften, nach der Übersetzung von Kaltwasser, 2. Bd., München 1911, S. 200 f.)

sich befinden, nur lautlos betrachten, zu denen aber, welche schon nahe sind, hinlaufen, zu ihnen in das Wasser hineineilen und ihnen mit Hand und Stimme die rettende Hilfe bringen, so ist auch die Handlungsweise des Schutzgeistes. Wenn er sieht, wie wir in das Gewühl des Lebens versunken, die Leiber vielfach gleich Fahrzeugen wechseln, so läßt er uns selber uns abmühen und in Geduld üben, damit wir durch eigene Tüchtigkeit uns retten und den Hafen zu gewinnen suchen. Wenn aber eine Seele, welche bereits durch zahllose Zeugungen hindurch große Kämpfe bestanden und glücklich und mutig ihren gefährlichen Kreislauf vollendet hat, nun ihrem Endziele zustrebt und unter vielem Schweiße ihren Zug nach oben nimmt, da verwehrt es der Gott dem befreundeten Schutzgeiste nicht einer solchen Seele beizustehen, sondern überläßt sie seinem Willen. Es sucht nun der eine jene, der andere diese durch Zusprache zu retten. Und diese, die sich immer zu ihm hält und ihm Gehör gibt, wird gerettet; eine unfolgsame aber wird von ihrem Schutzgeiste verlassen und kommt nicht an das glückliche Ziel." Es ist an ein wirkliches Zurufen, an ein lautes tönendes Zurufen nicht zu denken; vielmehr „leitet der Verstand eines höheren Wesens die empfängliche Seele, welche eines Stoßes (z. B. der Luft beim Sprechen) nicht bedarf, so daß er sie unmittelbar mit dem Gedanken berührt".[1] Diese rein seelische Einwirkung kennzeichnet Plutarch noch deutlicher: „Auf welch andere Art möchten wohl die Götter den Menschen mitwirkend beistehen? Nicht daß sie unseren Körper berührten oder Hände und Füße selber in die gehörige Richtung brächten; sondern sie wecken nur durch einige Anregungen, Bilder und Gedanken das Begehrungs- und Willensvermögen, oder lenken es in dem entgegengesetzten Falle ab."[2]

[1] De gen. Socr. 20 (588 E): *ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι πληγῆς μὴ δεομένην.*

[2] Coriol. 32: *ἀλλὰ τῆς ψυχῆς τὸ πρακτικὸν καὶ προαιρετικὸν ἀρχαῖς τισι καὶ φαντασίαις καὶ ἐπινοίαις ἐγείροντες ἢ τοὐναντίον ἀποστρέφοντες καὶ ἱστάντες.*

Diese eben geschilderte Fürsorge der Dämonen für die Menschen beruht darauf, daß die Dämonen die Seelen von Menschen sind, die aus diesem Leben abgeschieden sind. Die bereits vom Leibe getrennte Seele hilft der noch im Körper des Leibes eingeschlossenen Seele, und so ist auch dieses Sprechen der Dämonen zu den Menschen, die Erteilung von Offenbarungen auf rein psychische Weise zu verstehen. Damit erklärt Plutarch die Weissagung, auf die er soviel hält, und betont, es sei nichts Unvernünftiges oder Erstaunliches daran, daß Seelen mit Seelen in Berührung treten und einander Vorstellungen von der Zukunft (*φαντασίας τοῦ μέλλοντος*) mitteilen.[1] Diese Veranlagung der Seele, von höheren Wesen Offenbarungen, Mitteilungen zu empfangen und die Zukunft zu schauen, wird Enthusiasmus[2] genannt und spielt in den Schriften Plutarchs eine große Rolle. Der Leib, in dem die Seele wohnt, stumpft allerdings diese Fähigkeit ab. Der Enthusiasmus wird z. B. durch den begeisternden Dampf geweckt, welcher in den Orakeln, so in Delphi, aus der Erde aufsteigt. Diese Orakel sind nicht auf die Wirksamkeit der Götter, sondern auf die der Dämonen zurückzuführen. Diese haben für die rechte Mischung und Temperatur dieser Dünste zu sorgen, die von der Sonne erzeugt, aus der Erde aufsteigen und die Seele des Menschen in den Zustand versetzen, daß sie die Zukunft schauen und weissagen kann; diese Dünste lassen die Dämonen gleich einer Harmonie zur rechten Zeit bald stärker, bald schwächer hervortreten.[3] Gehen die Dämonen von den Orakeln, denen sie zugeordnet sind, weg, so hören diese auf; wenn aber nach einer Zeit die Dämonen zurückkehren, dann erschallen die Orakel gleich Instrumenten von neuem.[4] Wie nun die Dämonen auf die oben erwähnte psychische Weise und durch

---

[1] De def. orac. 38 (431 C): *οὐδὲν οὖν ἄλογον οὐδὲ θαυμαστόν, εἰ ψυχαὶ ψυχαῖς ἐντυγχάνουσαι φαντασίας ἐμποιοῦσι τοῦ μέλλοντος.*

[2] Glover a. a. O. 160.

[3] De def. orac. 48. Vgl. auch 38—42.

[4] De def. orac. 15 (418 D): *καὶ φυγόντων ἢ μεταστάντων ἀποβάλλει τὴν δύναμιν, εἶτα παρόντων αὐτῶν διὰ χρόνου πολλοῦ καθάπερ ὄργανα φθέγγεται τῶν χρωμένων ἐπιστάντων καὶ παρόντων.*

die begeisternden Dämpfe auf die der Seele innewohnende prophetische Kraft einwirken, das hat Plutarch in breitester Weise dargelegt. Es stand zu damaliger Zeit die Magie, insbesondere das Orakelwesen in höchstem Ansehen; auch Pausanias, der um 170 n. Chr. schrieb, erzählt, er habe selbst das Orakel des Trophonios besucht, und es scheint, als stände er den dort empfangenen Weissagungen nicht allzu skeptisch gegenüber.[1] In diese Reihe gehört auch die Erscheinung der damals so beliebten Inkubation: man schlief in den Tempeln der verschiedenen, namentlich der orientalischen Gottheiten, um am heiligen Orte leichter in Träumen und während des Schlafes höhere Offenbarungen zu empfangen.[2]

Nicht nur über die Orakel, sondern auch über den Kult der Götter, über die Opfer, die höheren Weihen und Mysterien führen die Dämonen die Aufsicht und haben sie die Götter zu vertreten[3]: „Wir wollen die, welche der Gottheit allen Anteil an der Weissagung und alle Sorge für Weihen und Orgien entziehen, nicht anhören, ebensowenig wie wir glauben, daß die Gottheit in ihnen sich befinde und mitwirke, sondern indem wir diese Dinge den Helfern der Götter (*λειτουργοῖς θεῶν*), gleichsam ihren Dienern und Schreibern (*ὥσπερ ὑπηρέταις καὶ γραμματεῦσι*) überlassen, wollen wir an Dämonen glauben als an Aufseher bei den heiligen Opfern und den geheimen Weihen.“ — „Die Dämonen steigen hernieder (vom Monde), um die Orakel zu besorgen, sind zugegen bei Erteilung der obersten Weihen und nehmen teil an ihrer Feier.“[4]

---

[1] Glover a. a. O. 162. Paus. VIII 8, 3.

[2] Tertull., de anima 46. Deubner, De incubatione, Leipzig 1900. Vgl. Glover a. a. O. 162. In dieser Anschauung verrät sich die stoische Offenbarungstheorie (Zeller, Phil. der Griechen III 1, 342 ff.), wie sich anderseits die Lehre der Neuplatoniker von der Extase vorbereitet (Zeller, III 2, 413 ff.).

[3] De def. orac. 13 (417 B): *δαίμονας νομίζωμεν ἐπισκόπους θείων ἱερῶν καὶ μυστηρίων ὀργιαστάς.*

[4] De facie in orbe lunae 30 (944 C D): *χρηστηρίων δεῦρο κατίασιν ἐπιμελησόμενοι, καὶ ταῖς ἀνωτάτω συμπάρεισι καὶ συνοργιάζουσι τῶν τελετῶν κολασταί τε γίνονται καὶ φύλακες ἀδικημάτων καὶ σωτῆρες ἔν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν ἐπιλάμπουσιν.*

Oben wurde bereits der Mittelstellung und der vermittelnden Tätigkeit der Dämonen, sowie ihres Schützeramtes gegenüber den Menschen Erwähnung getan. Zu diesem Schützeramt gesellt sich auch ein Richteramt;[1] sie rächen die frevelhaften Taten, wie sie auch selbst *ἀλάστορες* genannt werden, und zwar tun sie dies im Namen der Götter, die selbst keine Züchtigung ausüben.[2]

Über die Schutzgeister finden sich bei Plutarch aber noch eine Reihe von Äußerungen, die mit der weiter unten zu behandelnden Scheidung der Dämonen in gute und böse zusammenhängen. Früher haben wir das berühmte Fragment des Menander kennen gelernt, nach dem jedem Menschen bei seiner Geburt ein gütiger Dämon zur Seite tritt (s. oben S. 108); dieses Fragment zitiert Plutarch, läßt aber die Zeilen, wo die Annahme eines bösen Dämons abgewiesen wird, aus und adoptiert ausdrücklich die Auffassung des Empedokles, nach der jeder Mensch zwei entgegengesetzte Dämonen hat.[3] Hält man zu dem Schlusse der oben (S. 137) mitgeteilten Stelle die Worte des Theanor: „Breit sind die Pfade des Lebens, aber nur auf wenigen werden die Menschen durch Schutzgeister geführt“,[4] so läßt sich daraus schließen, daß Menschen, welche die breite Straße (des Verderbens) wandeln, von den guten Geistern verlassen und dann nur von bösen Dämonen beherrscht werden.

Diese bösen Dämonen sind voller Neid und Bosheit und bereiten darum den guten Menschen Nachstellungen,

[1] De def. orac. 13 (417 B): *τῶν ὑπερηφάνων καὶ μεγάλων τιμωροὺς ἀδικιῶν περιπολεῖν.*

[2] Vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, S. 86 f. und die dort verzeichnete Literatur. Über die *ἄγγελοι θεοῦ* als Racheengel und Strafvollstrecker in spätjüdischer Anschauung s. G. Stuhlfauth, Die Engel in der altchristlichen Kunst 34; Volz, Jüdische Eschatologie 194.

[3] De tranquill. an. 15 (474 B): *οὐ γὰρ, ὡς ὁ Μένανδρός φησι*

„ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
εὐθὺς γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου
ἀγαθός“,

ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς Ἐμπεδοκλῆς, δίτταί τινες ἕκαστον ἡμῶν γιγνόμενον παραλαμβάνουσι καὶ κατάρχονται μοῖραι καὶ δαίμονες.

[4] De gen. Socr. 16 (586 A): *εὐρεῖαι μὲν γὰρ ἀτραποὶ βίων, ὀλίγαι δ' ἃς δαίμονες ἀνθρώπους ἄγουσιν.*

suchen sie in Verwirrung und Schrecken zu stürzen, um ihre Tugend dadurch ins Wanken zu bringen, damit die Menschen nicht, wenn sie ohne Wanken und unversehrt im Guten beharren, nach dem Tode ein besseres Los als sie selbst erhalten.[1] Sie sind die Urheber des Neides, der dem Menschen „des Lebens ungemischte Freude" nicht zuteil werden läßt.[2] Diese starken und gewalttätigen Dämonen erregen Gewitter und Stürme, lassen Pest, Unfruchtbarkeit, Krieg, Parteiungen über ganze Staaten oft nur deshalb kommen, weil sie den Gegenstand ihrer Liebe nicht erlangen können, und tun es hierin dem Herakles gleich, der Oichalia eines Mädchens wegen belagerte.[3]

Will man vor ihrer Verfolgung gesichert sein, so muß man ihre Wut durch Menschenopfer besänftigen.[4] Dies geschah früher öfters, und bei diesen Opfern aß man rohes Fleisch, geißelte sich, heulte, fluchte, gebärdete sich wie wahnsinnig usw. Plutarch führt sogar Beispiele von geistig hochstehenden Menschen an, welche die bösen Dämonen fürchteten. So z. B. wollte Demosthenes nicht, daß, solange Philipp lebte, in den Volksbeschlüssen Athens sein Name mitaufgeschrieben werde, aus Angst vor dem ihn verfolgenden Dämon.[5]

Diese Bosheit der Dämonen rührt daher, daß sie eine „gemischte Natur" und damit also eine Anlage zum Bösen haben. Wenn sie sich nun verfehlt hatten, so verfielen sie den Strafen des ihnen geoffenbarten Verhängnisses.[6] „Einige, die sich selbst nicht beherrscht hatten, mußten zurücktreten

---

[1] Dion. 2: *τὰ φαῦλα δαιμόνια καὶ βάσκανα προσφθονοῦντα τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι καὶ ταῖς πράξεσιν ἐνιστάμενα ταραχὰς καὶ φόβους ἐπάγει σείοντα καὶ σφάλλοντα τὴν ἀρετήν, ὡς μὴ διαμείναντες ἀπτῶτες ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀκέραιοι βελτίονος ἐκείνων μοίρας μετὰ τὴν τελευτὴν τύχωσιν.*

[2] Paul. Aem. 34: *πλὴν εἴ τι δαιμόνιον . . . εἴληχε . . . μιγνύναι τὸν ἀνθρώπινον βίον, ὅπως μηδενὶ κακῶν ἄκρατος εἴη καὶ καθαρός.*

[3] De def. orac. 14 (417 D).

[4] De def. orac. 14 (417 C): *δαιμόνων φαύλων ἀποτροπῆς ἕνεκα φήσαιμ' ἂν τελεῖσθαι μειλίχια καὶ παραμύθια.*

[5] Siehe dazu Pohl a. a. O. S. 10; S. 23, Anm. 37.

[6] S. Pohl a. a. O. S. 11, § 16.

und wieder in sterbliche Leiber eingehen, wo sie ein glanzloses, dunkles Leben führen."[1] Wie das „sich nicht beherrscht haben" zu verstehen ist, das lehrt folgende Stelle[2]: „Haben sie ihren Dienst nicht gut versehen, sondern nach Leidenschaft oder nach ungerechter Gunst oder aus Neid, so erleiden sie Strafe. Sie werden nämlich wiederum auf die Erde verstoßen und in menschliche Leiber eingekerkert." Was die alten Mythen und Hymnen von Räubereien, Wanderungen, Verstecken, Verbannungen und knechtischen Diensten der Götter erzählen, ist demnach nicht auf diese, sondern auf die Dämonen zu beziehen.[3]

Dagegen werden die guten Dämonen, deren Tugend bewährt ist, aus der Reihe der Dämonen unter die Götter versetzt.[4] Es waren aber von den Dämonen nur wenige, die sich in langer Zeit durch ihre Tugend geläutert und deswegen Anteil an der Gottheit erlangt hatten.[5] Es ist dies eine ähnliche Umwandlung (*μεταβολή*), die auch bei guten Menschen eintritt: „Wie sichtbar aus Erde Wasser, aus Wasser Luft, aus Luft Feuer entsteht, indem die Substanz sich nach oben erhebt, so werden die besseren Seelen aus Menschen in Heroen, aus Heroen in Dämonen verwandelt."[6]

Nach Plutarch sind die Dämonen zwar langlebig, aber doch sterblich, oder wenigstens verfallen sie einer dem Tode entsprechenden Veränderung. Darüber sagt er[7]: „Die Zeit, in welcher die Seele eines Dämon sich verändert, mag länger

[1] De def. orac. 10 (415 C): *ἐνίαις δὲ συμβαίνει μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν, ἀλλ' ὑφιεμέναις καὶ ἐνδυομέναις πάλιν σώμασι θνητοῖς ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν ὥσπερ ἀναθυμίασιν ἴσχειν.*

[2] De facie in orbe lunae 30 (944 D): *ὅ τι δ' ἂν μὴ καλῶς περὶ ταῦτα πράξωσιν ἀλλ' ὑπ' ὀργῆς ἢ πρὸς ἄδικον χάριν ἢ φθόνῳ, δίκην τίνουσιν. ὠθοῦνται γὰρ αὖθις ἐπὶ γῆν συνειργνύμενοι σώμασιν ἀνθρωπίνοις* (Pohl S. 11).

[3] De def. orac. 15 (417 F).

[4] De Is. et Os. 27 (361 E): *ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι' ἀρετῆς εἰς θεοὺς μεταβαλόντες.*

[5] De def. orac. 10 (415 C): *ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν* (sc. *ψυχαί*) *ἐν χρόνῳ πολλῷ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασι θειότητος μετέσχον.* Romul. 28 (Pohl S. 12.)

[6] De def. orac. 10 (415 B).

[7] De def. orac. 12 (416 B).

oder kürzer sein; es soll vor jedem Richter mit bestimmten und alten Zeugen bewiesen werden, daß es gewisse Naturen auf der Grenzscheide der Götter und Menschen gibt, welche sterblichen Zuständen und unvermeidlichen Veränderungen unterworfen sind. Diese muß man nach der Väter Vorschrift als Dämonen anerkennen und verehren." So erzählt Plutarch ausführlich die Geschichte von dem Hinscheiden des großen Dämon Pan[1]: Zu Tiberius' Zeit bestieg ein gewisser Epitherses ein Frachtschiff, worauf viele Reisenden waren, um nach Italien zu fahren. Bei den echinadischen Inseln trat Windstille ein. Die meisten im Schiffe waren noch wach, als man von der Insel Paxae her eine Stimme vernahm, wie wenn jemand den Namen Thamus rufe. So hieß der ägyptische Steuermann des Schiffes, den wohl die wenigsten der Reisenden kannten. Dieser Steuermann gab erst beim dritten Rufe Antwort, worauf ihm die Stimme laut befahl, wenn er bei dem Orte Palodes angekommen sei, solle er melden, der große Pan sei gestorben. Man war darüber sehr betroffen, überlegte, ob man der Stimme folgen solle, und kam schließlich überein, nur wenn in jener Gegend Windstille eintrete, solle Thamus den Auftrag ausführen. Bei Palodes trat nun Stille auf See und im Winde ein, und nun rief Thamus nach dem Lande gewendet, wie ihm aufgetragen war: „Der große Pan ist gestorben." Kaum hatte er dies ausgesprochen, so hörte man ein gewaltiges mit Ausrufen der Verwunderung vermischtes Seufzen vieler Stimmen. Als sie in Rom angekommen waren, wurde der Vorfall bald bekannt, und selbst der Kaiser Tiberius ließ den Thamus zu sich kommen; er ließ, da er der Sache Glauben schenkte, eine große Untersuchung über diesen Pan veranstalten, und die Hofphilosophen brachten heraus, daß Pan der Sohn des Hermes und der Penelope gewesen.

Bei Plutarch findet sich noch eine ganze Anzahl von Äußerungen über die Zahl, die Lebensdauer, die Namen der Dämonen, die hier füglich übergangen werden können. Zu erwähnen ist noch, daß er eine ganze Reihe von Abstraktionen

[1] De def. orac. 17 (419 B—D). S. Pohl a. a. O. S. 14.

von Tugenden und Zuständen, guten und bösen, als Dämonen bezeichnet, daß er auch den ἀγαθὸς δαίμων öfters anführt.[1]

Es ist leicht zu erkennen, daß die Lehre von den Dämonen für Plutarch große Wichtigkeit besitzt,[2] weil diese Annahme ihn in den Stand setzt, die göttliche Fürsorge für die Welt mit der Erhabenheit Gottes zu vereinigen. Gerade die Rettung des Vorsehungsglaubens ist der hervorstechendste Gesichtspunkt seiner Weltbetrachtung. Außerdem ist bei ihm die Dämonologie gleichsam der Abzugskanal, durch welchen aller Unrat, wie er sich an dem Götterglauben nicht ohne die Schuld der Dichter angesetzt und im Laufe der Jahrhunderte angehäuft hatte, bequem abgeführt werden sollte.

Es ist fürwahr „ein ganz wunderlicher Synkretismus",[3] dem Plutarch in seiner Auffassung der Religion, besonders auch in seiner Dämonenlehre huldigt. Dieser Synkretismus verschmilzt die verschiedenen Religionen durch spekulative Umdeutung miteinander und mit der Philosophie zu einem trüben Gemenge, und neben Elementen altgriechischen Glaubens und griechischer Philosophie finden wir ägyptische Religionsformen und den orientalischen Dualismus, wie er sich bei Plutarch besonders in der Annahme einer bösen Weltseele neben dem erhabensten Gott kundgibt. Dabei vollzieht Plutarch mit der größten Leichtigkeit die Umdeutung und Verschmelzung der verschiedenartigsten Mythen — er benutzt die allegorische Deutung[4] der Mythen, wie sie die Stoiker eingeführt hatten, wenn er auch ein heftiger Gegner der pantheistischen Stoa ist — so daß Zeller sagen kann: „Welche Vorstellungen und Erzählungen konnte es auch geben, welche Gebräuche ließen sich denken, in denen nicht eine theologische oder physikalische Wahrheit, eine sittliche Vorschrift oder ein Zeichen von Frömmigkeit, ein Zug aus der Geschichte der Dämonen oder ein Mittel zu ihrer Beschwichtigung gesucht werden konnte, wenn man es mit

[1] Siehe hierüber die Abhandlung von Pohl, besonders § 19—21, S. 14—16.

[2] Zeller, Phil. der Griechen III 2, S. 178.

[3] Zeller a. a. O. 201 f.

[4] Beispiele dafür s. bei Zeller a. a. O. 198 (Anm.), 199 f.

ihrer Deutung so leicht nahm, wie Plutarch und seine Zeitgenossen? Und warum hätte in dieser Beziehung zwischen Einheimischem und Fremdem ein Unterschied sein sollen, wenn doch manche von den ausgezeichneten hellenischen Weisen die Schüler der Barbaren[1] gewesen waren, und wenn anderseits der Ausleger das Griechische mit solcher Unbefangenheit in die ausländischen Überlieferungen hineinlegte, daß er selbst ägyptische Götternamen aus griechischen Wurzeln zu erklären sich erlaubte?"

8. Bei den Nachfolgern Plutarchs[2] finden wir bezüglich der Dämonen ähnliche, wenn auch in einzelnen Punkten weitergeführte Anschauungen.

Wie Plutarch, ist Maximus von Tyrus[3] platonischer Eklektiker und huldigt einem religiösen Dualismus. Neben den vielen sichtbaren Göttern haben auch die Dämonen zwischen der höchsten Gottheit und der Welt zu vermitteln. Es sind dies die θεοὶ δεύτεροι, zahlreiche Untergötter, unsterblich (dies im Gegensatz zu Plutarch, der den Dämonen nur eine begrenzte Lebensdauer zuerkannte), aber den πάθη unterworfen. Sie wohnen an der Grenze der himmlischen und der irdischen Welt, sind Diener der Götter und ihnen sehr nahe. Sie haben die Aufsicht und die Sorge für die Menschen. Den Guten sind sie als persönliche Schutzgeister beigegeben. Die Menschen würden zu sehr vom Anschauen und Verkehr mit den Himmlischen getrennt sein ohne diese Dämonen, die als Vermittler zwischen der Menschen Schwäche und der Götter Herrlichkeit eintreten. Einige heilen Krankheiten, andere geben den Ratlosen Rat, andere verkünden Verborgenes, andere sind tätig bei Künsten, andere begleiten auf Reisen. Einige sind in der Stadt, andere auf dem Lande oder auf dem Meere. Verschiedene bewohnten menschliche Körper, so des Sokrates, Plato, Pythagoras, Zeno, Diogenes.

---

[1] So Solon, Thales, Platon, Eudoxos, namentlich aber Pythagoras (De Is. u. Os. 10).

[2] Zeller a. a. O. 203.

[3] Zeller a. a. O. 208 ff. — Die Stellen gesammelt bei Zeller 208 ff., auf dessen Schrift hier für alle Zitate verwiesen sei. Vgl. auch Heinze, Xenokrates 99 ff. Vallette, L'apologie d'Apulée 238 f.

Einer setzt die Menschen in Schrecken, ein anderer liebt sie, jener hat die Obhut über die Stadt, dieser über das Kriegswesen. So viele verschiedene Menschennaturen es gibt, so viele sind auch Dämonen. Vom Dasein derselben ist Maximus so fest überzeugt, daß er nicht allein den einfältigsten Märchen über Dämonenerscheinungen Glauben schenkt, sondern sogar selbst von solchen Erscheinungen, die er im wachen Zustande gehabt habe, zu erzählen weiß.

Ein „Zeit- und Fachgenosse" des Maximus ist Apuleius aus Madaura.[1] Seine Stellung wird von Zeller durch folgendes Urteil gekennzeichnet: „Je schwächer es mit Apuleius' Philosophie bestellt ist, um so natürlicher war es, daß er sich den religiösen Vorstellungen des damaligen Platonismus, dem Götter- und Dämonenglauben mit Vorliebe zuwandte, um eine Vermittlung mit der Gottheit zu gewinnen." In seiner Abhandlung über das Dämonium des Sokrates „besitzen wir in gewissem Sinne die gründlichste Darstellung der Dämonenlehre",[2] denn sie sucht diese Lehre in ihre Bestandteile aufzulösen, indem sie sich an ihre Hauptquelle, an Platon eng anschließt.

Zwischen den unnahbar hohen Gott und die Welt stellt auch Apuleius seine Dämonen.[3] Sie leben in der Luft, ihre Natur ist gemischt aus göttlichen und menschlichen Elementen. Weniger schwer als die Erdenbewohner, weniger leicht als die Bewohner des Äthers, ist ihr Gewicht derartig, daß sie in den mittleren Regionen schweben (De Deo Socr. 9, 140 f.). Ihre Natur ist noch zarter und feiner als die Dünste der

---

[1] Über sein Leben und seine Schriften s. Überweg I[10], S. 320 ff.; die Literatur über Apuleius ebenda 117* f. Zitiert werden seine Schriften nach der Ausgabe in der Biblioth. Teubneriana: Apologia, ed. R. Helm[2], Leipzig 1912; de Deo Socratis rec. P. Thomas, Leipzig 1908. Für die folgende Darstellung sind besonders benutzt: P. Vallette, L'apologie d'Apulée (Thèse de Doctorat). Paris 1908. (Die Dämonenlehre S. 221—263; Philosophie 209—218; Stellung zur Magie 291—325.) A. Abt, Die Apologie des Apuleius und die antike Zauberei, Gießen 1908 (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten IV 1). Vgl. auch Ukert S. 166 f.; Heinze, Xenokrates S. 117 f.

[2] Heinze, Xenokrates S. 117.

[3] De Deo Socr. cap. 8. Vgl. zum folgenden Vallette 232 ff.

Luft, so daß selbst die Strahlen der Sonne sie durchdringen können. Darum sind sie meistens unsichtbar. Manchmal erscheinen sie allerdings auf Befehl der Götter den Sterblichen (10 [142], 11). Doch ist es im allgemeinen nichts Außerordentliches, einen Dämon zu Gesicht zu bekommen (Kap. 20).

Mit den Göttern teilen sie die Unsterblichkeit (ebenfalls von Plutarch abweichend) (13, 148). Mit den Menschen haben sie das gemein, daß sie vernunftbegabt, aber im Gegensatz zu den leidensunfähigen Göttern den Affekten, dem Haß und der Liebe unterworfen und leidensfähig sind (Kap. 12, 145 f.). Was von den Göttern bei den Dichtern Unwürdiges berichtet wird, gilt nicht von diesen, sondern von den Dämonen. Sie sind empfänglich für Gebete, Opfer, Ehrungen und Beleidigungen. Sie sind untereinander verschieden, und darum erklärt sich die Verschiedenheit der Zeremonien und Kulte, da jeder nach seiner Eigenart verehrt werden will (Kap. 14).

Die Mittlertätigkeit der Dämonen nimmt Apuleius ebenso an wie Plutarch, und es braucht darum nicht näher darauf eingegangen zu werden (De Deo Socr. 6 f. Apol. 43). Im besonderen aber legt Apuleius großes Gewicht auf Magie und Divination und hebt den Einfluß der Dämonen auf diese Dinge auf das stärkste und wiederholt hervor und sucht ihn vor allen Dingen zu begründen.[1] Für ihn sind die Dämonen gewissermaßen die Agenten der Weissagungen und der vom Himmel gesandten Botschaften, und je nach ihrer Art sind die einzelnen Dämonen mit den verschiedenen Zeichen betraut, welche die Zukunft ankündigen (De Deo Socr. 6 f.). Diese Zeichen werden zwar auf den Willen Gottes, aber durch Vermittlung der Dämonen gegeben; denn es wäre der Gottheit unwürdig, sich so weit herabzulassen und z. B. einen Traum dem Hannibal zu senden oder einen andern Menschen durch den Vogelflug zu warnen.

Wenn man bei Plato über die Natur der Dämonen divergierende Äußerungen zu finden glaubte, so hat Apuleius

[1] Vallette a. a. O. S. 291 ff.

diese Unstimmigkeiten zu beseitigen gesucht, indem er genau und systematisch drei Klassen von Dämonen unterschied[1]:

a) Dämon heißt die menschliche Seele noch im Körper; darum wird εὐδαίμων genannt, wessen Dämon gut ist: quorum daemon bonus, id est animus virtute perfectus est (= genius).

b) Dämonen sind die aus dem Körper abgeschiedenen Seelen. Diese Dämonen haben nach ihren Funktionen verschiedene Namen: Lares, Lemuren. Lares heißen sie, wenn sie friedenbringende Gottheiten für den häuslichen Herd sind. Larvae, wenn sie gleichsam zur Strafe für Sünden, die sie während des Lebens begangen haben, ins Exil verbannt, umherirren; diese abgeschiedenen Seelen heißen bei den Römern auch Dii Manes.

c) Die dritte Klasse steht viel höher als die beiden ersten; das sind solche Dämonen, die nie einen Körper bewohnt haben, so der Schlaf, der Eros, die Abstraktionen der Tugenden (wie bei Plutarch), so auch der Schutzgeist, der jedem Menschen gegeben ist und ihn durch dieses Leben bis zum Tode begleitet und zum Gerichte führt als Zeuge seiner Handlungen und seiner geringsten Gedanken. Auf das Zeugnis dieses Geistes wird das Urteil über den Menschen gefällt. Solcher Art war der Dämon, der Sokrates belehrte und warnte. Jeder Mensch kann einen solchen Dämon haben, ihn hören und sehen, unter der Bedingung, daß er wie Sokrates ihn durch Übung der Gerechtigkeit ehrt (De Deo Socr. Kap. 16).

Wie es nun unter den Menschen gute und böse gibt, so gibt es auch gute und schlechte Dämonen: das ist die Schlußfolgerung, die Apuleius wie Xenokrates und Plutarch aus der Ansicht, daß die Seelen der abgeschiedenen Menschen Dämonen werden, zieht.[2]

Oben haben wir gesehen, daß Apuleius auch die Seele im Menschen als einen Dämon bezeichnet; es war ja in der römischen Kaiserzeit eine weitverbreitete Anschauung, daß

---

[1] De Deo Socr. 15 ff. — Heinze, Xenokrates 118. Vallette a. a. O. 234 f.

[2] Vallette a. a. O. 240.

man mit *δαίμων* das Göttliche im Menschen bezeichnete.[1] Allerdings sagt Apuleius nicht direkt: die menschliche Seele ist ein Dämon, sondern: man kann sie in gewissem Sinne einen Dämon nennen: quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur (De Deo Socr. 15). Sie wird zum Dämon im eigentlichen Sinne erst dadurch, daß ihre Verbindung mit dem Leibe gelöst wird; die Seele ist demnach ein gefangener Dämon, der Körper, in dem sie wohnt, ihr Gefängnis.

Bei Apuleius hat die Lehre von den Dämonen hauptsächlich religiösen Wert; ohne diese Mittelwesen, sagt er, wäre der für immer von den Göttern getrennte Mensch gleichsam in den Tartarus verbannt.

Allerdings ist die Grenze zwischen Göttern und Dämonen bei Apuleius öfters schwankend.[2] Wenn er von den sichtbaren Formen der Anbetung spricht, so scheint er unter dem Namen der Götter immer die Dämonen im Auge zu haben.[3] Wenn er die Verschiedenheit der einzelnen Kulte und religiösen Zeremonien aus der Verschiedenheit der Natur und der persönlichen Vorliebe der einzelnen Dämonen erklärt und diese Vorliebe daraus ableitet, daß diese weder im Besitz der Impassibilität noch der göttlichen Seligkeit sind, dann ist doch der Schluß geboten, daß er den Kult eigentlich den Dämonen zuweist, und daß die Götter nur eine Paraderolle spielen.

Der synkretistische Charakter der Dämonenlehre des Apuleius erklärt sich aus seiner vermittelnden, alle religiösen Strömungen der damaligen Zeit aufnehmenden Tendenz.[4] Von den Göttern seiner afrikanischen Heimat verehrt er besonders Esmun — Äskulap, in Griechenland hatte er sich in die meisten Mysterienkulte aufnehmen lassen, glühend verehrte er Isis, und schließlich wurde er Anhänger der Osirismysterien. Es zeigt sich hier schon dieses Neben-

[1] Wendland, Hellenist.-röm. Kultur[2] 123, 149 f. Vallette a. a. O. S. 254 f.

[2] Vallette a. a. O. 258 ff.

[3] Vallette a. a. O. 261.

[4] Vallette a. a. O. 265.

und Ineinander der verschiedensten Kulte, deren Verschmelzung in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts beginnt und ihren Höhepunkt im 3. Jahrhundert erreichte. Vallette glaubt von der Dämonenlehre des Apuleius sagen zu können,[1] sie zeige so klar die Strömungen auf, denen dieser religiöse Zustand entspricht, daß man sie in gewisser Hinsicht als einen mehr oder weniger bewußten Versuch der „Philosophie des Synkretismus" bezeichnen könne. Wir finden in ihr diese eigenartig monotheistische Tendenz, die Götter und Dämonen fast nur als Ausdruck, als Funktionen der Gottheit erscheinen läßt, neben der andern, welche durch die Annahme dieser vielen göttlichen Wesen polytheistischer Anschauung entspricht. In des Apuleius Schriften finden wir auch in reichster Fülle Beziehungen auf die damaligen religiös-praktischen Erscheinungen wie Magie, Divination, Mantik, Orakel, und seine Äußerungen über diese Dinge finden ihre Belege in den auf Papyrus und Metall erhaltenen Zaubertexten, die A. Abt in „seinen Beiträgen zur Erklärung der Schrift der Magie" in so großer Zahl zur Kommentierung der Apologie herangezogen hat.

9. Zu diesen Platonikern des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, von denen wir Plutarch, Maximus, Apuleius kennen gelernt haben, tritt noch Celsus,[2] der für uns insofern eine besondere Bedeutung hat, als er bereits die christliche Auffassung der Dämonenlehre bekämpft. In den aus seinem „Wahren Wort" erhaltenen Äußerungen über die Dämonen kann man gleichsam die Stellung erblicken, welche die heidnische Philosophie dieser christlichen Anschauung gegenüber eingenommen hat. Auch vom Standpunkt der vergleichenden Untersuchung des Dämonenglaubens ist Origenes Dank zu wissen, daß er so ausführlich über des Celsus Angriffe referiert hat.

---

[1] Vallette a. a. O. 265.

[2] Über Leben und Schriften des Celsus s. Überweg I[10], 320 ff. Literatur über Celsus ebenda S. 118* f. Zur Dämonenlehre des Celsus vgl. Heinze, Xenokrates 116; Ukert S. 165. Benutzt wurde des Origenes Schrift gegen Celsus in der Ausgabe bei Migne, P. Gr. 11 und die 1877 in Kempten erschienene Übersetzung von J. Röhne.

Interessant ist, daß Celsus die Juden beschuldigt, sie trieben Engelanbetung und Zauberei und darin habe Moses sie unterwiesen (Orig. c. Cels. 1, 26). Er bekämpft entschieden die Lehre der Christen, die einen Obersten der Dämonen, den Satan, annimmt, der Gott entgegengesetzt sei; Celsus meint, die Christen seien „in höchst gottlosen Irrtümern befangen infolge ihrer großartigen Unwissenheit, welche von dem Verständnis der göttlichen Dinge, die in rätselhaftes Dunkel gehüllt sind, sich gewaltig entfernt und verirrt hat, indem sie Gott einen gewissen Widersacher gegeben, den Teufel, den sie in hebräischer Sprache Satan nennen. Es ist das nun ein ganz hinfälliger Einfall, so beschaffen, daß er nicht wiederholt werden darf, nämlich, daß Gott der Allerhöchste in seinem Willen, den Menschen eine Wohltat zu erweisen, einen Widersacher hat, durch den er machtlos wird. Der Sohn Gottes wird demnach von dem Teufel überwunden (6, 42)."

Was Celsus von der Tätigkeit und Stellung der Dämonen berichtet, das sind die Gedankengänge der akademischen Schule, wie wir sie bei Plutarch, Maximus, Apuleius gefunden haben. Er sucht die Christen, wie auch die Juden mit allen Mitteln zu bewegen, doch auch die Dämonen zu verehren und ihnen zu dienen, und führt zu diesem Zwecke eine ganze Reihe von Beweggründen an. Warum „verehren die Juden den Himmel und die Engel, so frägt Celsus (5, 6), dagegen nicht die Sonne, den Mond, die Fixsterne sowohl wie die Planeten, die doch gewiß die ehrwürdigsten und machtvollsten Teile des Himmels sind, als ob man das Ganze für Gott, seine Teile dagegen für nicht göttlich halten könnte; oder als ob es anginge, . . . diese herrlichsten und hervorragendsten Herolde der Oberwelt dagegen für nichts zu halten, diese wahrhaft himmlischen Wesen, welche allen Menschen so klare und sichere Prophezeiungen geben, unter deren Verwaltung Regen und Hitze und Wolken und der von ihnen (scil. den Juden) angebetete Donner und die Blitze und die Früchte und alle Erzeugnisse stehen, diese Wesen, denen sie die Kenntnis und Erkenntnis verdanken"? Es zeigt sich darin, daß auch Celsus dem orientalischen

Glauben huldigt, wonach die Gestirne, die er als Dämonen, göttliche Wesen auffaßt, die Herrscher, Archonten über die ganze Natur und die einzelnen Naturerscheinungen und Naturgaben sind, daß die Dämonen, diese Astralgottheiten, den Menschen auch die Kenntnis Gottes gebracht haben.

An die Christen richtet er folgende Frage (7, 68): „Zunächst will ich fragen, warum man den Dämonen nicht dienen soll. Werden nicht alle Dinge nach dem Willen und Wohlgefallen Gottes geleitet und geordnet? Kommt nicht jede Vorsehung von ihm her? Hat nicht alles, was in der Welt geschieht, mag es das Werk Gottes oder der Engel oder anderer Dämonen sein, von dem höchsten Gott Gesetz und Regel? . . . Ist es darum nicht recht, daß derjenige, welcher Gott verehrt, auch dem dient, dem Gott solche Gewalt verliehen hat?“ Die Ablehnung der Christen, an den heidnischen Opfern teilzunehmen, weil sie Dämonendienst seien, sucht er folgendermaßen zu widerlegen (8, 24): „Wenn diese Götzen nichts sind, was ist es denn Arges, an dem allgemeinen Schmause sich zu beteiligen? Sind es aber Dämonen, so ist es klar, daß auch sie Gottes sind, daß man folglich auch an sie glauben, ihnen nach Gesetzesvorschrift opfern und Gebete darbringen muß, damit sie sich gnädig erweisen.“ In der gleichen Absicht schreibt Celsus (8, 28): „Wenn die Christen, wie sie sagen, sich der Opfer darum enthalten, daß sie nicht Tischgenossen der Dämonen würden, so preise ich sie wegen ihrer Weisheit glücklich, weil sie endlich zur Einsicht kommen, daß sie mit den Dämonen immer zu Tische sitzen; sie nehmen sich aber nur dann davor in acht, wenn sie ein Opfertier schlachten sehen. Wenn sie aber Brot essen oder Wein trinken oder Baumfrüchte genießen, empfangen sie dann diese Dinge nicht so gut wie das Wasser, das sie trinken, und die Luft, die sie einatmen, jedesmal von gewissen Dämonen, von welchen der eine diesen, der andere jenen Teil der Schöpfung zu besorgen hat?“ Auch in dieser Stelle wird also den Dämonen die Aufsicht und Leitung des Universums und seiner Kräfte zugeschrieben, sie gelten als die Wohltäter der Menschen, die Spender guter Gaben (8, 55). Die Aufsicht aber über

die Menschen schreibt ihnen Celsus ebenfalls zu, wenn er von den Sterblichen sagt, „daß sie gewissen Wesen anvertraut sind, die über dieses Gefängnis (der Leib als Kerker der Seele) zu sorgen und zu wachen haben (8, 53)".

Ja nur durch Mitwirkung der Dämonen sind die Könige und Fürsten der Welt zur Herrschaft gelangt, und wenn man diese verehrt, warum soll man dann nicht jene ehren (8, 63)? Auch das Kleinste und Unbedeutendste hienieden ist einem Dämon anvertraut, der dafür zu sorgen hat. Um das zu erfahren, darf man nur hören, was die Ägypter zu sagen wissen. Wie sie lehren, ist der Leib des Menschen in 36 Teile geteilt, und ebenso viele Dämonen oder Luftgötter (nach andern noch eine viel größere Zahl) sind mit der Sorge für denselben betraut, so daß jeder über einen Teil zu wachen hat (8, 58). Hierauf führt Celsus die ägyptischen Namen dieser Dämonen an und erneuert seine Aufforderung, diesen die Gesundheit behütenden Dämonen Verehrung zu erweisen.

Origenes hebt die Gefahr, welche in dieser allzu großen Sorge für die Verehrung der Dämonen liegt, hervor, und Celsus selbst ahnt diese Bedenken. Darüber schreibt Origenes[1]: „Indes drängt sich dem Celsus doch die Ahnung auf, solche Lehren könnten zur Schwarzkunst und Zauberei verleiten; er kommt gewissermaßen zur Einsicht, sie könnten denen, welche sie befolgen, Schaden bringen. Darum fügt er bei: man muß sich freilich hüten, daß man sich in diese Dinge nicht zu sehr vertiefe, wenn man sich mit ihnen befaßt, und daß man nicht in der Liebe zum Leibe und zu den körperlichen Dingen das Höhere und Bessere außer acht lasse und vergesse. Denn wir würden vielleicht nicht gut tun, wollten wir der Ansicht jener weisen Männer keinen Glauben schenken, welche uns sagen, daß die meisten der irdischen Dämonen an fleischlichen Lüsten (γενέσει) allzu großes Gefallen fänden und nach Blut und Opferfettdampf, nach süßen Melodien und andern dergleichen Dingen allzu großes Verlangen trügen, und daß sie darum außerstande

[1] Orig. c. Cels. 8, 60. Siehe Geffcken, Zwei griech. Apologeten 220.

wären, mehr zu tun, als den Leib zu heilen oder Menschen und Städten ihr künftiges Geschick vorauszusagen, und nur das wüßten sie und vermöchten sie zu tun, was sich auf die Angelegenheiten der Sterblichen bezieht." Aus diesem Grunde mag Celsus auch gemahnt haben (8, 62), „wir müßten diesen Verehrung erweisen und Opfer darbringen, soweit es nützlich und zuträglich wäre — denn in jedem Falle es zu tun, würde die Vernunft uns nicht raten". Celsus hat in der oben angeführten Stelle (8, 60) den damals herrschenden Anschauungen über die Dämonen, ihre sittliche Minderwertigkeit und Opfergier Ausdruck gegeben; er fühlt wohl das Anstößige daran, und darum möchte er eine höhere Auffassung nahelegen in folgenden Worten, die Origenes so einleitet (8, 63): „Nachdem Celsus von den Dämonen und ihrer Vorliebe für Blut und Fettdampf so viel gesprochen hat, scheint er gewissermaßen die Beschuldigungen und Vorwürfe, die er ihnen gemacht hat, widerrufen und zurücknehmen zu müssen, wenn er die Bemerkung hinzufügt: ‚Besser tut man, wenn man glaubt, daß die Dämonen nichts bedürfen und nichts wünschen, sondern an denen ihre Freude haben, die sie fromm und andächtig verehren.' Damit ist allerdings die frühere Auffassung nicht aufgehoben."

Jedenfalls finden wir hier bei Celsus die von den Apologeten so oft ausgesprochene Meinung von der niedrigen Gesinnung und Lasterhaftigkeit, der fleischlichen Genußsucht und der Opfergier der Dämonen ausdrücklich bestätigt. Auch Geffcken findet in diesen Worten des Celsus die Auffassung, daß die Dämonen der Erde den Menschen irdisch und materiell gesinnt machen.[1]

Die Ausführungen des Celsus entsprechen der Einteilung der Beschäftigung der Dämonen, wie sie Apuleius gibt, und auch dem Urteil des Christenfeindes Porphyrios. Apuleius sagt in der Schrift de deo Socratis (6): „curant . . . vel somniis conformandis vel extis fissiculandis vel praepetibus gubernandis vel oscinibus erudiendis vel vatibus inspirandis vel fulminibus iaculandis vel nubibus coruscandis ceterisque

[1] Geffcken, Zwei griech. Apologeten 220.

adeo per quae futura dinoscimus." Bei Porphyrios (de abstin. II, 40, 42)[1] findet sich folgende Darlegung: „Die Dämonen treiben die Menschen zu Bittgebeten und zu Opfern an . . . Dieses und ähnliches tun sie, weil sie beabsichtigen, uns von der richtigen Vorstellung von den Göttern abzubringen und uns zu ihnen hinzuziehen. Über alles, was so ungehörig geschieht, freuen sie sich, und indem sie gleichsam unter die Gestalten der andern Götter schlüpfen, machen sie sich unsere Unerfahrenheit zunutze, indem sie sich die große Menge zu Genossen nehmen, dadurch, daß sie die Leidenschaften der Menschen durch die Begierde und die Sucht nach Reichtum anstacheln . . . (auch die Philosophen sind ihnen wohl zuweilen erlegen . . .), 42 . . . sie wollen nämlich als Götter gelten und die *δύναμις*, die unter ihnen die oberste ist, als der höchste Gott. Dieselben freuen sich an Trankopfern und am Opferduft, wodurch ihr pneumatischer und somatischer Teil befriedigt wird. Es lebt nämlich dieser von Dünsten und Dämpfen und wird stark durch die vom Opferblut und Opferfleisch aufsteigenden Düfte. Deswegen wird ein verständiger und kluger Mann Bedenken tragen, solche Opfer zum Weissagen zu benützen, durch die er jene zu

[1] *τρέπουσίν τε μετὰ τοῦτο ἐπὶ λιτανείας ἡμᾶς καὶ θυσίας τῶν ἀγαθοεργῶν ὡς ὠργισμένων. ταῦτα δὲ καὶ τὰ ὅμοια ποιοῦσιν μεταστῆσαι ἡμᾶς ἐθέλοντες ἀπὸ τῆς ὀρθῆς ἐννοίας τῶν θεῶν καὶ ἐφ' ἑαυτοὺς ἐπιστρέψαι. πᾶσι γὰρ τοῖς οὕτως ἀνομολόγως καὶ ἀκαταλλήλως γινομένοις αὐτοὶ χαίρουσι, καὶ ὥσπερ ὑποδύντες τὰ τῶν ἄλλων θεῶν πρόσωπα, τῆς ἡμετέρας ἀβουλίας ἀπολαύουσι, προσεταιριζόμενοι τὰ πλήθη διὰ τοῦ τὰς ἐπιθυμίας τῶν ἀνθρώπων ἐκκαίειν ἔρωσιν καὶ πόθοις πλούτων . . .* (Auch die Philosophen sind ihnen wohl zuweilen erlegen . . .) 42 . . . *βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος. οὗτοι οἱ χαίροντες „λοιβῇ τε κνισῇ τε", δι' ὧν αὐτῶν τὸ πνευματικὸν καὶ τὸ σωματικὸν πιαίνεται. ζῇ γὰρ τοῦτο ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμιάσεσι ποικίλως διὰ τῶν ποικίλων, καὶ δυναμοῦται ταῖς ἐκ τῶν αἱμάτων καὶ σαρκῶν κνίσαις. διὸ συνετὸς ἀνὴρ καὶ σώφρων εὐλαβηθήσεται τοιαύταις χρῆσθαι θυσίαις, δι' ὧν ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτὸν τοὺς τοιούτους· σπουδάσει δὲ καθαίρειν τὴν ψυχὴν παντοίως· καθαρᾷ γὰρ ψυχῇ οὐκ ἐπιτίθενται διὰ τὸ αὐτοῖς ἀνόμοιον.* Bei Geffcken, Zwei griech. Apologeten 220; dort auch die Stelle Porphyrs *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* aus Euseb. Praepar. IV 23, 3. — Vgl. auch Max Pohlenz, Der Zorn Gottes 144—146. Zeller III 2, S. 728 ff.

sich heranzieht. Er wird sich aber bemühen, seine Seele vollkommen zu reinigen; an eine reine Seele wagen sie sich nicht heran, weil diese mit ihnen keine Ähnlichkeit hat."[1] Das gleiche besagt eine Stelle des Porphyrios, die bei Eusebius überliefert ist: „Gar sehr freuen sie sich über das Blut und die Lasterhaftigkeit und machen es sich zu Nutzen, indem sie in diejenigen hineinfahren, die solches begehen." — Geffcken[2] weist nun außerdem noch auf einige andere Stellen hin, welche Zeugnisse des Dämonenglaubens der damaligen Zeit sind und zur Vervollständigung des Bildes ebenfalls hier angeführt werden sollen. Von dem römischen Antiquar Cornelius Labeo berichtet Augustin (de civ. Dei 8, 14) die Ansicht, man müsse die bösen Gottheiten (numina mala) durch blutige Opfer und entsprechende Flehgebete, die guten dagegen durch Spiele und ähnliche Veranstaltungen freudiger Art günstig stimmen. Als Schluß folge die von Geffcken zitierte Stelle über das Verhältnis der Dämonen und Bilder, die aus den hermetischen Schriften stammt (Ps.-Apuleius: Asclepius XXXVII): „Quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem, qua efficerent deos, cui inventae adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent."[3]

---

[1] Bousset bezeichnet die in dieser Porphyriosstelle (de abstin. II 37—43) enthaltene Dämonologie als „orientalisch" in seiner Rezension zu Norden's Agnostos Theos, Theol. Lit.-Ztg. 1913, n. 7, Sp. 193—198; vgl. Cumont, Die orient. Relig. 308 ff. Anm. 39—41; S. 179 f. Bousset hat eine Untersuchung über die Dämonenlehre des Porphyrios in De abstin. II 37—43 für das „Archiv für Religionswissenschaft" 1914 in Aussicht gestellt.

[2] A. a. O. 221. Augustin (de civ. Dei VIII 14, p. 340, 28 ed. Dombart): Qui Labeo numina mala victimis cruentis atque huius modi supplicationibus placari existimat . . .

[3] Vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 90 ff. Die Texte über Dämonen und Besessenheit sind gesammelt von J. Tambornino,

Damit wäre das Bild der Entwicklung des griechischen Dämonenglaubens in seiner synkretistischen Ausgestaltung in der hellenistisch-römischen Zeit wenigstens in großen Zügen gezeichnet.

De antiquorum daemonismo. (Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten VII 3). Gießen 1909. Vgl. auch J. Smit, De daemoniacis in historia evangelica (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rom 1913, der im einzelnen u. a. behandelt: Possibilitas et natura possessionis, S. 54—88; Die Dämonologie der Juden zur Zeit Christi, S. 89—172 (darin die Dämonologie bei den Babyloniern 146—153; bei den Persern 153—158; bei den Griechen 159—168 und deren Einfluß auf die jüdische Dämonologie).

Sechstes Kapitel.

Das Verhältnis der Engel- und Dämonenlehre der Apologeten zu der griechisch-römischen Dämonologie.

1. Überblickt man die Engel- und Dämonenlehre der Apologeten,[1] insbesondere Justins, Tatians und Athenagoras', so erkennt man, daß sie in vielen Punkten übereinstimmen, daß jeder aber auch besondere, ihm eigene Züge des Geisterglaubens vertritt.

Alle Apologeten glauben — und zwar auf Grund der Lehre der Heiligen Schrift — an das Dasein von Engeln, welche Diener Gottes sind, über den Menschen und im Besitz einer höheren Natur als die menschliche stehen. Sie sind pneumatische, aber nicht rein geistige Wesen; ihre Aufgabe ist es, über die Welt und deren Ordnung und über die Menschen zu wachen; sie sind begabt mit Willensfreiheit und sollen sich durch Bewährung im richtigen Gebrauch derselben ewige Belohnung verdienen.

Alle Apologeten sind auch in der Überzeugung einig, daß ein Teil dieser von Gott gut geschaffenen Geister von Gott abgefallen und böse geworden ist, daß diese die Menschen zur Sünde verführen, daß auf sie jede Art von Schlechtigkeit, Götzendienst und Götzenopfer, die Erscheinungen der Besessenheit, Zauberei, Magie, Astrologie und Mantik, besonders aber auch der Christenverfolgungen zurückzuführen sind,

[1] Über die in vielen Punkten sehr ähnliche Dämonenlehre Tertullians vgl. A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums[2] 99; A. d'Alès, La théologie de Tertullien[2], Paris 1905, S. 153 ff.; R. Heinze, Tertullians Apologeticum (Bericht über die Verhandlungen der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Klasse, 62. Bd. 1910, 10. Heft). S. 394—414.

daß diese bösen Geister an den Opfern ihr sinnliches Wohlgefallen haben, daß sie den Menschen schaden, daß sie aber durch die Macht des Namens Christi besiegt sind und von den Christen in seinem Namen beschworen werden können.

Neben diesen gemeinsamen Zügen finden sich aber auch eine Reihe von Besonderheiten. Justin zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß er seine Geisterlehre auf das Zeugnis der Heiligen Schrift zu stützen sucht und darum viele Schriftworte, die auf die Engel und Dämonen Bezug haben, zitiert. Er ist auch derjenige, der am meisten über die allgemeine Tätigkeit und über besondere Missionen der guten Engel zu berichten weiß. Er hebt hervor, daß über den Engeln wie über den Menschen das sittliche Gesetz steht, daß Engel wie Menschen mit Willensfreiheit ausgestattet und darum Schmiede ihres eigenen Schicksals sind. Er hat auch mehr als Tatian und Athenagoras der Frage nach der Bestrafung der bösen Engel, ihrer Überwindung durch Christus Aufmerksamkeit geschenkt — das alles glaubt er stets mit dem Worte der Schrift stützen zu können und erklärt ausdrücklich, er bringe nichts anderes vor, als was von den Propheten gesagt sei.

Bei Tatian aber hat die Geisterlehre einen viel philosophischeren, logischeren Aufbau, obwohl sie durch die ganze Rede zerstreut ist. Wenn er auch über die Geister, die guten und die bösen, keine anderen Anschauungen als die in der christlichen Lehre gebotenen vorlegen und alles, was er darüber sagt, auf die Sprüche einer göttlichen Kundgebung stützen will, so zitiert er doch kaum Bibelstellen, und nur einmal, wo er von dem Teufel als dem „klügsten" unter den abgefallenen Engeln spricht, spielt er auf den Bericht der Genesis an. Bei ihm ist nun ganz besonders der Trug der Dämonen in der Magie und Astrologie und ihr Verhältnis zu der εἱμαρμένη dargelegt. Ihm ist charakteristisch die eigenartige Anschauung von der Weltseele, von dem Pneuma, das sich in allen Teilen der Schöpfung und auch in den Engeln findet, sowie von dem Verhältnis der bösen Geister zur Materie. Interessant ist aber der große Unterschied der Darstellung vom Sündenfall der Engel bei Tatian gegenüber

der des Justin und des Athenagoras.[1] Die drei Apologeten lassen den Satan, den obersten der gefallenen Engel, sündigen durch Empörung gegen Gott; die Sünde der übrigen Engel erblicken Justin und Athenagoras in dem sündhaften Verkehr mit menschlichen Weibern, während Tatian davon nichts berichtet.

Bei Athenagoras fällt gegenüber Justin und Tatian eine mehr spiritualisierte Auffassung in der Geisterlehre auf. Bei ihm ist eigenartig die Anschauung von der mehrfachen Vorsehung, daß die Vorsehung für das Universum Gott, für die Einzeldinge aber den Engeln zufällt. Sein Begriff der Geistigkeit der Engel ist höher als der Justins und Tatians. Während er von der Überwindung der Dämonen, von ihrem Endgericht und ihrer Bestrafung kaum etwas berichtet, hat er eingehende Untersuchungen über das Verhältnis der Dämonen zu den Götterbildern, und besonders fallen seine Bemühungen auf, eine psychologische Erklärung der Tatsache zu geben, daß diese Betrügereien der Dämonen Glauben finden können. Dabei steht seine Polemik gegen das Heidentum höher als die Justins und besonders als die Tatians, so daß Puech von ihm sagen kann: „C'est Justin émondé, discipliné, ordonné".[2]

2. Wenn man nun fragt, in welchem Verhältnis die Engel- und Dämonenlehre der Apologeten im ganzen genommen zu der griechisch-heidnischen Dämonenlehre, wie sie sich bis gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entwickelt hatte, steht, so ist eine Kongruenz in manchen Punkten zuzugeben.[3] Die Darlegung der Dämonenlehre der hellenistischen Zeit, der jüngeren Stoiker, der Neupythagoreer, vor allem der eklektischen Platoniker des zweiten Jahrhunderts: Plutarch, Maximus, Apuleius, Celsus, sowie des Widerhalles, den der populäre Dämonenaberglaube in den Darlegungen dieser Philosophen findet, ferner die Berücksichtigung des Volksglaubens an die Dämonen, wie er sich in den magischen, astrologischen und den Zauberpapyri jener Zeit uns darbietet,

[1] Siehe oben S. 43 ff.

[2] Les apologistes grecs S. 178.

[3] Vgl. Puech a. a. O. S. 300 f.

hat ergeben, daß ein starker und weitverbreiteter Dämonenglaube damals Zeitgeist war. Damals war es fast allgemeine Anschauung, daß es über dem Menschen stehende, ihm überlegene, in der Luft wohnende, halb geistige, halb materielle Wesen gebe, teils gute, teils böse, die dem Menschen helfen oder ihm schaden können, auf die man die verschiedenen Kulte, die Schändlichkeiten der Götter in den Mythologien, die Orakel und die Mantik, die Astrologie und die Magie zurückführte, die man verantwortlich machte für allès Schlechte in der Welt, die man aber auch für angebliche Wohltaten, Heilungen usw. dankbar verehrte. Man war der Meinung, diese Dämonen hätten nach Opferdüften und Opfern sinnliches Verlangen, und sie seien es, die eigentlich hinter den Götterbildern stecken und die Wunderkräfte üben. Die übelwollende Gesinnung der bösen Dämonen müsse man durch Opfer beschwichtigen und ihre bösen Einwirkungen durch die apotropäischen Zeremonien und durch Zauberei abwehren.

Die Apologeten sind Kinder ihrer Zeit (Tatian stammt gar aus Syrien), und es ist darum nicht zu verwundern, daß sie in der Lehre von den Dämonen den Anschauungen ihrer Zeitgenossen nahe stehen. Aber man darf doch nicht einfach ein Abhängigkeitsverhältnis schlechthin behaupten. Eines steht fest: Keiner der Apologeten, weder Justin[1], noch Tatian[2], noch Athenagoras[3], noch Theophilus, hat die heidnische Dämonenlehre einfach herübernehmen wollen, nein, alle haben den Willen, eine durchaus christliche Dämonologie der heidnischen gegenüberzustellen, und man darf wohl sagen, daß sie nicht nur dieser Absicht, sondern auch der Überlegenheit ihrer Anschauung von den Dämonen gegenüber der heidnischen, der volkstümlichen wie philosophischen, sich bewußt sind. Es läßt sich begreifen, daß sie gerade die Darlegung über die bösen Geister so bevorzugen, entspricht dies doch ihrem apologetischen Interesse, und gibt ihnen deren Annahme die Möglichkeit einer Antwort auf die große Frage, woher die

[1] Puech a. a. O. S. 124 f. Siehe oben S. 35.
[2] Puech a. a. O. S. 165. Siehe oben S. 65.
[3] Puech, S. 197. Siehe oben S. 94 f.

Lasterhaftigkeit, der Götzendienst und besonders die traurigste Zeiterscheinung, die Christenverfolgungen, stammen.[1]

3. Will man nun das Verhältnis der Geisterlehre der Apologeten zu der griechischen Dämonologie ihrer Zeit im einzelnen untersuchen, so muß man vor allem den Engelglauben und die Anschauung über die bösen Geister trennen.

Von einer Abhängigkeit der Apologeten von der heidnischen Dämonologie in der Annahme des Daseins der Engel kann keine Rede sein. Man könnte höchstens daran erinnern, daß der Engelglaube im Zusammenhange steht mit einer allgemeineren Theorie, einem „Völkergedanken", wonach das ganze Universum bevölkert wird, wonach auch die Luft wie das Wasser und die Erde von lebendigen Wesen bewohnt gedacht und wo also über den Menschen, gewissermaßen auf der obersten Stufe der Leiter der Geschöpfe, geistartige Wesen angenommen werden, die über den Menschen stehen, die nicht eigentlich gänzlich immateriell, aber aus der allerfeinsten Materie gebildet sind, mag man nun diese Wesen Engel oder gute Dämonen nennen. Diese allgemeine Anschauung spricht sich aus z. B. in Platons Schriften, in der Kosmologie der Epinomis wie auch bei Philo. Aber es besteht keine Notwendigkeit, anzunehmen, daß die Apologeten an diesen allgemeinen Glauben von höheren Wesen angeknüpft haben. Ihre Kenntnis vom Dasein der Engel ist ihnen vermittelt durch die christliche und jüdische Lehre. Ja, Puech meint sogar, Justin (und wir dürfen wohl hinzufügen auch Tatian, Athenagoras und die anderen) wäre sehr erstaunt gewesen, wenn man ihm hätte beweisen wollen, daß seine Dämonologie, wenigstens in Einzelzügen, mit den Ideen übereinstimmte, die damals bei allen seinen Zeitgenossen gemeinhin im Umlauf waren.[2]

Wie anders ist demgegenüber das Verhältnis der Lehre Philos zu den Anschauungen der griechischen Philosophie über die Dämonen! Philo[3] hat bewußt den jüdischen

[1] Vgl. Duchesne, Histoire ancienne de l'église I[5], Paris 1911, S. 196.

[2] Puech a. a. O. S. 124 f.

[3] Zu Philo vgl. die gründliche Darstellung von E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandria. Paris 1907; über

Engelglauben mit der griechischen Dämonologie verschmolzen und die *δυνάμεις θεοῦ* mit den *ἄγγελοι*[1] der Bibel identifiziert.[2] Als Gottes Diener, *ὑπηρέται, διάκονοι, δορυφόροι, δορυφοροῦσαι*, werden von Philo auch die *δυνάμεις θεοῦ* bezeichnet, die als Mittler zwischen Gott und der Welt stehen wie die Engel;

Philos Dämonologie, S. 126 ff. Der Einfluß, den Philo auf die christl. Schriftsteller (so besonders Clem. Alex.) hatte, ist behandelt von P. Heinisch in den von J. Nikel herausgegebenen Alttest. Abhandlungen, Bd. I, H. 1/2, Münster 1908; über die Lehre Philos von den Engeln, S. 136 ff. Über Philo vgl. auch R. Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, S. 112 f.; Wendland, Hell.-röm. Kultur², S. 206 f.; Mathilda Apelt, De rationibus quibusdam, quae Philoni cum Posidonio intercedunt. Comment. Jenenses VIII 1907, 96 ff. Die oben gegebene Darstellung stützt sich auf die von dem Herausgeber Philos L. Cohn in „Judaica. Festschrift für Hermann Cohen, Berlin 1912" in dem Aufsatze „Zur Lehre vom Logos bei Philo" 303—331 gegebene, vortreffliche Darlegung der Philonischen Engellehre (S. 318 f.).

[1] Zum Worte „*ἄγγελος*" sei folgendes mitgeteilt aus der Untersuchung von M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, S. 209 ff.: *ἄγγελος* bedeutet im klassischen Griechisch „Bote" im profanen Sinne; es heißt auch Botschaft. *ἄγγελος* an sich hat keine dämonologische Bedeutung. Diese ist erst dann zu vermuten, wenn *ἄγγελος* selbständig, ohne erklärenden Genetiv, zur Bezeichnung eines Geistwesens verwendet wird. Beispiele dieser Art sind bis jetzt wenigstens nicht nachzuweisen. Wenn man die außerhalb des Judentums und des Christentums vorkommenden Belege für die dämonologische Bedeutung von *ἄγγελος* sammelt, so fällt eine Beziehung zur Unterwelt und den Toten an einigen Stellen auf (das Material a. a. O. 212 f.). *ἄγγελος* wird aber auch mit dämonologischer Bedeutung angewandt ohne eine Beziehung zur Unterwelt. — Usener (Götternamen 268 ff.) erklärt *ἄγγελος* für einen „Sondergott". Dagegen behauptete man, die Bedeutung von *ἄγγελος* in den Inschriften sei auf Beeinflussung durch das Judentum zurückzuführen. Das Problem ist noch nicht gelöst. Jedenfalls ist es schwer denkbar, daß von dem jüdischen Glauben an *ἄγγελοι* die heidnische Vorstellung von unterirdischen Wesen den Namen erhalten habe. Das Judentum nahm gerne von außen kommende Vorstellungen und Namen auf und hob sie auf das Niveau seines Gottesglaubens. So nahm es das Wort *ἄγγελος* auf, wendet aber die Bezeichnung unterirdischer Wesen auf die Umgebung seines Gottes an. „So ergibt sich für die LXX der Schluß, daß ihre Verwendung von *ἄγγελος* auf heidnischen Einfluß zurückzuführen ist." — Zur Geschichte des Wortes *ἄγγελος* vgl. auch A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie², S. 49² und die dort verzeichnete Literatur; A. Wilhelm im Beiblatt der Jahreshefte des Österreich. Archäol. Instituts in Wien IV, 1901, S. 10 ff.

[2] Zum folgenden vgl. Cohn a. a. O. 318 ff.

daher sind beide für ihn identisch. Diese Gleichsetzung war um so leichter, als schon die Stoiker die in der Natur wirkenden *λόγοι σπερματικοί* mit den Dämonen des griechischen Volksglaubens zusammengebracht hatten. Die griechischen *δαίμονες*, die schon von Platon (Symp. 202 E) als Mittelwesen zwischen den Göttern und Menschen bezeichnet werden, galten den Stoikern als höhere geistige Wesen (*ψυχικαὶ οὐσίαι*).

Die Engel sind nach Philo gleichfalls geistige Wesen[1] und bedeuten dasselbe, was die *δαίμονες* bei den griechischen Philosophen.[2] So kommt es, daß die *δυνάμεις* (= *ἰδέαι*), die *λόγοι* (*σπερματικοί*) und die *ἄγγελοι* (= *δαίμονες*) für Philo identische Begriffe sind.[3] Solche Gleichsetzung der Engel mit den griechischen Dämonen liegt den Apologeten durchaus fern.

Justin war zwar Platoniker.[4] Von Platon hat er z. B. die Transzendenz des Vaters übernommen. Aber die Lehre von den Engeln hat er aus der christlich-jüdischen Lehre; aus ihr weiß er auch, daß den Engeln eine gewisse Aufsicht in der Welt übertragen ist. Aber es kommen ihm vielleicht doch Erinnerungen an Platon, besonders an die Äußerungen Platons über die Gestirngötter-Dämonen im Timaeus (40. 41). Man kann in zwei Zügen eine Beeinflussung der Justinischen Engellehre durch die platonische Auffassung im Timäus feststellen, nämlich bezüglich des Wesens der Engel und ferner bezüglich ihrer Mitverwaltung der Welt. Platon läßt den Demiurgen zu den „Göttern", denen er die Aufsicht über die Welt überträgt, folgendes sagen[5]: „Ihr Götter, . . . deren

---

[1] De confus. ling. § 174; de Abrah. § 115; de spec. leg. I § 66 (de plant. § 14; de somn. I § 141; de Abrah. § 115).

[2] De gig. § 6; de plant. § 14.

[3] Am deutlichsten zeigt das die Stelle de somn. I § 140 ff. Vgl. auch de confus. ling. § 171—175.

[4] Vgl. Pfättisch, Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins, S. 38 ff.

[5] Tim. 41 A f.: *ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔ τι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε.*

Schöpfer und Vater ich bin, einer Schöpfung, die durch mich entstanden, ohne meinen Willen unauflösbar ist; alles, was verbunden wird, läßt sich auch wieder auflösen; ist es aber schön zusammengefügt und besteht es wohl, so wäre es ein Frevel, es wieder auflösen zu wollen. Darum seid auch ihr, weil ihr geworden seid, zwar nicht unbedingt unsterblich und unauflösbar, aber ihr sollt nicht wieder aufgelöst werden." Es liegt nun ein „unverkennbarer Anschluß" an diese platonische Stelle vor, wenn Justin sagt (Dial. 128)[1]: „Es gibt Engel, die immer bleiben und sich nicht in das auflösen, aus dem sie geworden sind."

Diese „Götter" im Timäus haben dem Demiurgen in der Regierung der Welt zu helfen; auch hierin findet sich ein Anklang an Platon bei Justin, wenn er sagt, Gott habe den Engeln „die vorsorgende Aufsicht über die Menschen und über die Geschöpfe unter dem Himmel übergeben, die er an ihre Spitze gestellt habe."[2] Aber schon Semisch[3] hat es entschieden abgelehnt, „die platonische Satzung zum Ausgangspunkte der patristischen zu machen." Mag auch „diese anthropopathische Meinung von der Teilnahme der Engel an der göttlichen Weltregierung, welche von Justin nur noch roh und flüchtig hingeworfen, in der christlichen Kirche vorzüglich durch Origenes ihre Ausbildung erhielt, . . . in der platonischen Philosophie einen täuschenden Doppelgänger haben", „weder das Ansehen Platons an sich, noch das Ansprechende seines Philosophems würden ihn haben vermögen können, ein so gefährliches Dogma, als die Lehre von der Spezialadministration der Welt durch die Engel in der angegebenen Beziehung es ist, in sein christliches Bewußtsein aufzunehmen, wenn er sich nicht durch die Autorität, welche für ihn einzig maßgebend war, durch die biblischen Schriften dazu veranlaßt gesehen hätte." Es

[1] Justin Dial. 128, 4 (ed. Archambault II 258): ἄγγελοι καὶ ἀεὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗπερ γεγόνασιν. In diesen Worten liegt keineswegs, wie Sprinzl (Theol.-prakt. Quartalschrift 1885, 19) will, „die Stabilität im Guten" ausgedrückt. Vgl. Pfättisch a. a. O. 39, Anm. 1.

[2] II Ap. 5; siehe oben S. 10.

[3] A. a. O. II, S. 248.

ist demnach unzweifelhaft, daß Platons Lehre sicher nicht die einzige Quelle der Anschauung Justins von der Fürsorge der Engel für die Welt bildet. Er hat diese Anschauung eben aus der kirchlichen Lehre[1] und benützt sie vor allem für den Aufbau seiner Lehre von den bösen Dämonen.

Man hat auch in der Verehrung der Engel eine Parallele zu dem bei Platon geforderten Kult der Götter im Timäus finden wollen; wenn man aber die oben (S. 13 ff.) gegebene Erklärung der Schwierigkeit dieser Stelle und die schon im Alten Testament vorkommende Verehrung der Engel in Betracht zieht, so wird man nicht geneigt sein, in diesem Punkte eine Abhängigkeit von Platon anzunehmen.[2]

Was nun zu Justin in betreff dieser Punkte des Engelglaubens bemerkt worden ist, das gilt ebenso von den anderen Apologeten.

Auch bei Tatian wird man in der Engellehre kein größeres Maß von Abhängigkeit von der griechischen Dämonologie feststellen können. Dasein und Funktionen der Engel kennt er aus der Hl. Schrift. Nur in dem Punkte, wo er von dem Geiste[3] spricht, der sich in den Gestirnen, Engeln, Pflanzen, Gewässern, Tieren und Menschen findet, da ist er abhängig von dem stoischen Panpsychismus, der die Weltseele, die in allen Dingen sich findet, annimmt. Außerdem darf man einen Nachklang an die platonische Anschauung namentlich in ihrer späteren Ausbildung darin erblicken, daß Tatian annimmt, die ὕλη sei böse und die Berührung mit ihr mache böse.[4] Daß Tatian, wie Justin und Athenagoras die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit der Engel stark betont, das ist Ausfluß aus der biblischen Lehre.[5] Diese Lehre von der Willensfreiheit steht im Mittelpunkt der ganzen Moral der Apologeten und ihrer Theodizee; sie erklärt das

---

[1] Pfättisch a. a. O. 40⁴, zitiert das 4. Papiasfragment: *ἐνίοις . . . καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν.*

[2] Pfättisch a. a. O. S. 41 ff. Thümer, Über den Platonismus in den Schriften des Justinus M., Glauchau, Progr. d. Realschule 1880, S. 12.

[3] Tatian, Kap. 12. Siehe oben S. 39 ff.

[4] Siehe oben S. 46 f., 64 f.

[5] Puech, Les apologistes grecs, S. 302.

ganze Ziel des Menschen, die Geschichte der Menschheit wie der Engel. In diesem Falle berührt sich die christliche Anschauung mit der platonischen; denn Platon hatte doch den bekannten Satz gesprochen: „Der Fehler liegt an unserer Wahl; Gott ist daran unschuldig."[1] Stoiker und Platoniker hatten betont, daß der Mensch in sich die Möglichkeit habe, sich für gut und böse selbst zu entscheiden.[2] Bei Maximus Tyrius findet sich ein Hinweis auf die Freiheit der Menschen in fast gleicher Formulierung, wie die Apologeten die Freiheit der Engel und Menschen lehren: „*αὐτεξούσιον τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης.*" Eine direkte, aber ablehnende Bezugnahme auf die platonische Lehre, wie wir sie bei den Platonikern des 2. Jahrhunderts gefunden haben, liegt in der starken Betonung, daß die Dämonen nicht die Seelen der Verstorbenen sind.

Athenagoras schließt sich in seinen Ausführungen über die Vorsehung, die den Engeln übertragen ist, an die Lehre der Platoniker des 2. Jahrhunderts von der dreifachen Vorsehung[3] an, in der sich auch ein starkes stoisches Element findet. Diese Platoniker haben nämlich in ganz wunderlicher Weise die göttliche Providenz, das fatum der Stoiker oder das Naturgesetz, den freien Willen und die Herrschaft der Dämonen zu einem System kombiniert.[4] An diese Anschauungen schließt sich Athenagoras ziemlich eng an. Es sei erinnert an die merkwürdige Stelle in der Plutarch zugewiesenen Schrift de fato über die dreifache Vorsehung: *ἔστιν οὖν πρόνοια ἡ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτη τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις οὖσα εὐεργέτις ἁπάντων, καθ' ἣν πρώτως ἕκαστα τῶν θείων διὰ παντὸς ἄριστά τε καὶ κάλλιστα κεκόσμηται. ἡ δὲ δευτέρα δευτέρων θεῶν τῶν κατ' οὐρανὸν ἰόντων, καθ'*

[1] Plat. Rep. 617 E: *αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος.*

[2] Die Stellen sind gesammelt von Ed. Schwartz in seiner Ausgabe der Oratio Tatiani ad Graecos (Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur IV 1, Leipzig 1888) im Index sub voce *αὐτεξούσιον*, S. 67 f.: Max. Tyr. 19, 2 p. 360 R.

[3] In seiner Ausgabe der Schriften des Athenagoras (Texte u. Untersuchungen IV 2, Leipzig 1891) hat Ed. Schwartz die betreffenden Stellen gesammelt im Index sub voce *πρόνοια* S. 127—129.

[4] S. Schwartz a. a. O. (TU IV 2) S. 128.

ἦν τά τε θνητὰ γίγνεται τεταγμένως καὶ ὅσα πρὸς διαμονὴν καὶ σωτηρίαν ἑκάστων τῶν γενῶν. τρίτη δ' ἂν εἰκότως ῥηθείη πρόνοιά τε καὶ προμήθεια τῶν ὅσοι περὶ γῆν δαίμονες τεταγμένοι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων φύλακές τε καὶ ἐπίσκοποί εἰσιν.[1] Es ist nur eine Wiederholung, wenn Nemesius[2] schreibt, die erste Vorsehung sei Sache des höchsten Gottes, dieser sorge vor allem für die Ideen, dann aber auch für den gesamten Kosmos. Für den Ursprung der Menschen, der Tiere, der Pflanzen und aller derer, für die es Entstehen und Vergehen gebe, sorgten die zweiten Götter, die um den Himmel sich aufhalten: . . . daß es aber um die Lebensführung und das Ziel der Handlungen und um die Ordnung der Dinge, die auf das Leben Bezug haben, eine dritte Vorsehung gebe, das lehre Platon. Dieser Vorsehung ständen gewisse dazu bestellte Dämonen vor, die um die Erde herum sich aufhalten und über die menschlichen Handlungen Wächter seien. Im gleichen Sinne schreibt Chalcidius in seinem Kommentar zum Timäus (147): etenim iussum dei, cui parent dii secundi, ratio est opinor continens ordinationem perpetuam quae fatum vocatur." Dieselbe Anschauung legt Maximus von Tyrus (11, 4) dar: τῶν ὅσα οἱ ἄνθρωποι εὔχονται γενέσθαι . . . τὰ μὲν ἡ πρόνοια ἐφορᾷ, τὰ δὲ εἱμαρμένη καταναγκάζει, τὰ δὲ μεταβάλλει ἡ τύχη, τὰ δὲ οἰκονομεῖ ἡ τέχνη.[3]

Es ist nun nicht zu verwundern, daß Athenagoras die zweite Vorsehung, die den Himmelsgöttern, den Gestirngöttern zugeschrieben wird, ausgelassen hat; diese konnte er in seiner christlichen Anschauung nicht unterbringen.

---

[1] Siehe oben S. 136 f.

[2] Nemes. de nat. hom. 44 p. 167: πρώτην εἶναι τὴν τοῦ πρώτου θεοῦ· προνοεῖν δὲ τοῦτον προηγουμένως μὲν τῶν ἰδεῶν ἔπειτα δὲ ξύμπαντος τοῦ καθόλου κόσμου . . . τῆς δὲ γενέσεως τῶν ἀνθρώπων [uolgo ἀτίμων] ζῴων τε καὶ φυτῶν καὶ πάντων τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ τοὺς δευτέρους θεοὺς τοὺς τὸν οὐρανὸν περιπολοῦντας προνοεῖν . . . τῆς δὲ διεξαγωγῆς καὶ τοῦ τέλους τῶν πρακτῶν καὶ τῆς τάξεως τῶν κατὰ τὸν βίον . . . τὴν τρίτην εἶναι Πλάτων ἀποφαίνεται, προίστασθαι δὲ ταύτης τινὰς τεταγμένους δαίμονας περὶ τὴν γῆν φύλακας τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων. Schwartz a. a. O. 129.

[3] Bei Schwartz a. a. O. 129; cfr. A. Gercke, Eine platonische Quelle des Neuplatonismus, Rhein. Mus. 41, S. 279 f.

Was von Athenagoras außer der Verteidigung der Lehre von der Vorsehung aus der griechischen Philosophie genommen ist, das wird weiter unten in der Untersuchung über den Ursprung der Lehre von den bösen Geistern herausgestellt werden.

4. Nunmehr ist zu untersuchen, in welchen Einzelzügen die griechisch-heidnische Dämonologie auf die Lehre von den bösen Geistern bei den Apologeten eingewirkt hat. Es laufen in dieser Lehre Justins, wie der anderen Apologeten, neben biblischen Zügen eine ganze Reihe unbiblische; im allgemeinen gilt von ihrer Lehre von den bösen Geistern: „Wie bei keinem anderen Dogma ist bei diesem der christliche Boden von fremdartigem, ausländischem Gewächs überwuchert worden."[1] Gerade hier in der Lehre von den bösen Geistern, von denen die Heilige Schrift im Alten Testament wenig berichtet, weisen die Apologeten die meiste Berührung mit dem sie umgebenden Zeitgeist auf.

Sämtliche Apologeten haben gegen das Heidentum gern die Waffe in die Hand genommen, die ihnen die damalige, von dem Volksglauben beeinflußte Philosophie bot: die Zurückführung aller anstößigen Mythen auf die bösen Dämonen.[2] Darum treffen alle Apologeten darin zusammen, daß sie mit einer gewissen Genugtuung die bösen Dämonen der damaligen heidnischen Philosophie und Volksanschauung, aber auch die heidnischen Götter mit den abgefallenen Engeln und deren Sprößlingen identifizieren. Schon Ps. 96, 5 legte ihnen diese Gleichsetzung nahe. Dadurch war ihnen die Antwort auf die Frage gegeben, wer und woher diese bösen Geister sind, woher der Götzendienst und überhaupt das Böse stammt. Mit der scharfen Unterscheidung zwischen den bösen Engeln und deren Sprößlingen, welch letztere

[1] Achelis, H., Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1912, I S. 132.

[2] Vgl. Max Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das älteste Christentum. Göttingen 1909, mit dem Anhang: „Die Affekte in der christlichen Polemik gegen die Heidengötter", S. 129—156; vgl. besonders: „Die Götter als *δαιμόνια* bei den Christen", S. 139 ff.; „Die Polemik gegen die Götterdämonen", S. 141 ff.

Justin eigentlich Dämonen nennt, Athenagoras mit den Giganten identifiziert, sind auch all die Mythen von den Verbindungen Himmlischer mit Sterblichen erklärt.

Diese Gleichsetzung der heidnischen Götter und Dämonen[1] mit den gefallenen Engeln gibt der Dämonologie der Apologeten ihr ganz eigenes, sie von der griechisch-heidnischen Dämonenlehre unterscheidendes Gepräge.[2] Diese Dämonen waren einmal gute Geschöpfe Gottes, und durch Mißbrauch ihrer Freiheit fielen sie und sanken immer tiefer und wurden Urheber jeglicher Schlechtigkeit. Man kann begreifen, daß die Apologeten gerade wegen dieser Lösung der Frage, wer und woher die bösen Dämonen sind, gegenüber den Hellenen sich im Vorteil und im Besitze viel höheren Wissens und des Schlüssels für das große Problem des Bösen in der Welt fühlen. Demnach haben also die Apologeten die heidnische Dämonenlehre ihrer Zeit nicht nur gekannt und polemisch verwertet, sondern auch korrigiert und vor allem nach der Seite der Theodizee hin ergänzt.[3]

Es unterscheidet sich die Dämonenlehre der Apologeten von der griechisch-römischen einmal durch die scharfe Scheidung der Geister in zwei Klassen, gute und böse (die Philosophen des 2. Jahrhunderts sprechen nur ungern von den bösen Geistern, so Plutarch), durch die fast ausschließliche Verwendung des Wortes *δαίμων* für die bösen Geister (Tatian spricht allerdings einmal von den guten Engeln und bezeichnet sie an dieser Stelle als „Dämonen, wie ihr Griechen sie nennt"),[4] vor allem durch die Erklärung der sittlichen

[1] Vgl. Tert. ad Scap. 2: et ipsi putatis deos esse, quos nos daemones scimus. Apol. 23. Lact. div. inst. 4, 27: iidem sunt daemones, quos vulgus deos esse opinatur. Orig. c. Cels. 3, 37; 5, 46; 7, 35; 8, 3; 8, 11.

[2] Achelis a. a. O. I 135: „Eigentümlich christlich ist es jedoch, daß man den Dämonenglauben mit dem antiken Kultus in Verbindung brachte. Der christliche Dämonenglaube hat darin seinen Inhalt, daß die heidnischen Götter die Teufel sind."

[3] S. Windisch, Die Theodizee des christlichen Apologeten Justin. Leipziger Diss. 1902.

[4] Siehe oben S. 41. Zum Gebrauch des Wortes *δαίμων* siehe E. Mangenot, Dict. de théol. cath. IV 321.

Schlechtigkeit der Dämonen durch den Mißbrauch ihres freien Willens, ferner auch dadurch, daß die Apologeten nicht diese abergläubische Furcht vor den Dämonen kennen, welche die Menschen ihrer Zeit zu allerhand apotropäischem Zauber ihre Zuflucht nehmen ließ, sondern daß sie laut und freudig die Überwindung der Dämonen durch Christus verkünden und sich der Exorzismen im Namen Christi rühmen.

Die Identifizierung der Heidengötter und Dämonen mit den gefallenen Engeln war aber schon vorbereitet in der spät-jüdischen Engellehre.[1] Hier soll nun, wenn es auch nicht unmittelbar vom Thema dieser Arbeit geboten erscheint, des großen Einflusses gedacht werden, den die nachbiblische spät-jüdische Engellehre auf die Anschauung des Christentums in den ersten Jahrhunderten, also auch auf unsere Apologeten, ausgeübt hat. Hat doch einer der neuesten Darsteller des Christentums dieser Jahrhunderte die Lehre von den Engeln und den Teufeln im Christentum unter dem Abschnitt „Der Zusammenhang der heidenchristlichen Gemeinden mit der Synagoge" behandelt und erklärt: „Auch der Engelglaube gehört zu der Erbschaft, die das Christentum aus der Synagoge erhielt . . . Der christliche Dämonenglaube dürfte doch im wesentlichen aus dem Judentum stammen."[2] Diese spätjüdische Engel- und Dämonenlehre finden wir im Buche Henoch, im Buch der Jubiläen, in den apokryphen Apokalypsen und den Pseudepigraphen. In diesen Schriften sind ganz ähnliche Anschauungen über Natur, Leiblichkeit-Geistigkeit, Aufgaben, Würde, Kult der Engel, sowie über Fall und Wirken der bösen Engel, wie sie die Apologeten vertreten.[3]

[1] Vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter², Berlin 1906. A. Bertholet, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums, Tübingen 1909, Kap. VIII; X 1. Ed. König, Geschichte der alttestamentlichen Religion, Gütersloh 1912. J. B. Frey, L'angélologie juive au temps de Jésus-Christ (Revue des Sciences phil. et théol. V 1911, 75 ff.). J. Smit, De daemoniacis in historia evangelica. Rom 1913 (S. 89—172: Daemonologia Iudaeorum tempore Christi).

[2] Achelis a. a. O. I 132.

[3] Vgl. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. I. II, Tübingen 1900; s. Bd. II 221 f. J. Smit, De daemoniacis in historia evangelica 125—129.

Das Buch Henoch aber ist die Quelle, aus der Justin und Athenagoras jene merkwürdige Meinung von der Versündigung der Engel mit Menschentöchtern geschöpft haben.[1] Die LXX hat Gen. 6, 2 übersetzt: *ἰδόντες δὲ υἱοὶ τοῦ θεοῦ θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων ὅτι καλαί εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν ὧν ἐξελέξαντο.* Ein alte Lesart aber hatte *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ,* und so wurde diese Stelle im Spätjudentum von dem geschlechtlichen Umgange der Engel mit schönen Menschentöchtern verstanden.[2] Zwar bezieht sich diese Stelle „offenbar auf die Heirat nicht von Engeln, sondern von Menschen, nämlich zwischen den guten Sethiten und den schlimmen Kainstöchtern" (Pohle, Dogmatik I[6], 558), aber sie wurde in den nachbiblischen jüdischen Schriften von den Engeln gedeutet, und diese Auffassung ging auf die christlichen Schriftsteller, so auch auf Justin und Athenagoras über.

Aus der jüdischen Lehre stammend und von der griechischen Dämonologie durchaus abweichend ist die „monarchische Organisation der bösen Geisterwelt unter einem Obersten der Teufel",[3] und es ist klar, auch die neutestamentlichen Schriften[4] werden wesentlich dazu beigetragen

---

[1] Vgl. P. Scholz, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, Regensburg 1865. Robert in Revue bibl. 1895, 1897.

[2] Charles, The book of Enoch, Oxford 1912, S. 14, glaubt, dieser Bericht beziehe sich nicht auf die Ehe zwischen Sethiten und Kainitinnen, sondern gehöre zu einem sehr frühen Mythus, vielleicht persischen Ursprungs, der dartun soll, daß Dämonen die Erde verdorben hätten, bevor Zoroaster kam, und daß sie sich mit Weibern verbunden hätten. Vgl. auch Fr. Martin, Le livre d'Hénoch, Paris 1906, XXVI ff. S. auch v. Hummelauer, Comment. in Genes., Paris 1908, S. 211 ff.

[3] Achelis a. a. O. I 132.

[4] Vgl. den methodologisch und inhaltlich lehrreichen Beitrag zu dem Kapitel von der neutestamentlichen und altchristlichen Geisterlehre von J. Sickenberger, Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe (8—10) und im 2. Petrusbriefe (2, 10—12) in: Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau. Mitteilungen der Schles. Ges. für Volkskunde XIII—XIV, Breslau 1911, S. 621—639. Siehe auch Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909, S. 63 ff., 82—89.

haben, den Glauben an den Satan, den Herrn dieser Welt, lebendig zu erhalten.[1]

Aber diese Kenntnis von den bösen Geistern, welche die Apologeten aus der christlichen und jüdischen Lehre gewonnen hatten, traf zusammen mit der damaligen Auffassung der Dämonen sowohl bei gebildeten wie bei ungebildeten Heiden, so zwar, daß Geffcken[2] in den Aussagen eines Celsus, Apuleius u. a. den Beweis findet, „daß die christliche Dämonologie von derselben Strömung getragen und von demselben Geiste durchflutet wird wie die griechisch-römische, und daß sogar die Anschauung von den Statuen als einem Werk und Werkzeuge der Dämonen nicht ganz originell christlich ist. Daher bliebe es eine unnütze Frage, woher Athenagoras (Geffcken handelt gerade von diesem; es dürfte auch wohl von den anderen Apologeten gelten) seinen Dämonenglauben schöpft. Er ist Zeitgeist und läßt sich nicht analysieren."

Wenn es nun auch bei der Gemeinsamkeit der Anschauungen im Spätjudentum, im frühen Christentum, im hellenistischen philosophischen und populären Glauben des 2. Jahrhunderts mißlich ist, den Glauben von den bösen Geistern gewissermaßen chemisch zu analysieren, so daß man sagen könnte: „Dies ist alttestamentlich, dies stammt aus dem Neuen Testament, dies ist babylonisch, dies iranisch, dies platonisch, dies stoisch, dies alter griechischer Volksglaube", so ergeben sich doch, wenigstens bei Tatian und Athenagoras, einige Züge, die aus der griechischen philosophischen Lehre stammen, wenn sie auch nur zur philosophischen Begründung und Entfaltung der Lehre von den bösen Geistern dienen. Da Justin auf philosophischen Aufbau weniger Gewicht legt als auf die einfache Darlegung des Wirkens der bösen Dämonen, so lassen sich bei ihm kaum

---

[1] Wie man sich im frühen Christentum die Gestalt der Engel vorgestellt hat, siehe Stuhlfauth, Die Engel in der altchristl. Kunst, Freiburg 1897; Leclercq in dem Artikel „Anges" in Dict. d'Archéologie chrétienne I 2080—2161.

[2] Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, 221.

deutliche Anlehnungen an spezielle philosophische Lehren aufweisen.

Bei Tatian berührt sich die Anschauung, daß die gefallenen Engel sich der „niedrigeren Materie“ zuwandten und so ganz schlecht wurden, und die Bezeichnung der bösen Geister als „Widerstrahlungen der Materie und der Bosheit“ mit der platonischen dualistischen Auffassung der Materie, wenn man auch darin nicht schon häretische Meinung finden will. Unverkennbar ist auch die Berührung mit der zeitgenössischen Philosophie in den Darlegungen über Unsterblichkeit, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Dämonen, über ihren Anteil in der Mantik, in der Astrologie, in der Zaubermedizin. An welche Schule und an wen im einzelnen er sich dabei angeschlossen hat, das läßt sich bei dem synkretistischen Charakter der Philosophie des 2. Jahrhunderts, wo die Platoniker Elemente der stoischen Meinung und umgekehrt und Stücke des Volksglaubens übernehmen, kaum herausstellen.

Auch Athenagoras,[1] mag er selbst auch in seinen Darlegungen nur der jüdisch-christlichen Tradition folgen wollen, vertritt eine Auffassung von den Dämonen, die sich in manchen Punkten kaum von den zeitgenössischen Platonikern, z. B. Plutarch, unterscheidet, wenn die Differenz in anderen doch wieder eine ganz entschiedene ist. Wenn er sich an die Philosophie anlehnt, so will er damit die überkommene Lehre nur begründen und logisch aufbauen, und was Puech von seiner gesamten Lehre sagt,[2] das gilt auch von der Engel- und Dämonenlehre: „Wir finden bei Athenagoras wohl den Gebrauch gewisser philosophischer Formeln, aber wir werden nicht finden, daß, sei es der Platonismus, sei es der Stoizismus, bei ihm in irgendeinem wesentlichen Punkte den überlieferten Glauben verändert hat.“

Bei der Darstellung der Geisterlehre des Athenagoras ist bereits auf die enge Anlehnung an die stoische Psychologie in Kap. 26 hingewiesen worden, wo Athenagoras sich bemüht, eine psychologische Erklärung für die Tatsache zu geben,

[1] Siehe Puech, Les apologistes grecs, S. 192.

[2] Puech a. a. O. S. 184.

daß Menschen überzeugt sein könnten, von den Götterbildern gingen Wunderwerke aus.[1] Wenn er die Vorsehung in der Welt verteidigt und dabei die Epikureer bekämpft (Kap. 25), so „benützte der Apologet hier eine Anthologie, die sich über die Tyche, den δαίμων und auch die πρόνοια . . . verbreitete. Und zwar war das Exzerpt, das hier vorliegt, stoischer Natur; es führt die skeptischen Stellen an, um sie zu widerlegen und um ihnen gegenüber auf den Wert der πρόνοια hinzuweisen".[2] In dieser stoischen Ausführung liegt auch die Quelle der Betonung für die Gemeinsamkeit, die Athenagoras für den Menschen bezüglich seiner Geburt und seines Endes hervorhebt.[3] An der Anlehnung an die hellenistische Philosophie in den Anschauungen, „daß die Dämonen sich am Opfer ergötzen und Blut lecken, daß sie ferner die Namen von Göttern, die eigentlich Menschen sind, sich beilegen, daß (Kap. 27) die schwachen Seelen, die, ganz dem ὑλικὸν πνεῦμα hingegeben, nur auf die Erde blicken, unbekannt mit den Worten der Kraft, vom Schöpfer nichts ahnen, zuerst den Dämonen verfallen (vgl. Minuc. 26, 12), die in ihnen die Vorstellung der εἴδωλα (und ihrer Wunder) erwecken und die Prophezeiung des Zukünftigen wie die Kenntnis des Jetzigen vermitteln (alles dies ist zum Teil schon hellenischer Glaube)",[4] wird man auch nicht zweifeln können; paßt das alles doch dem Apologeten vorzüglich zu seinem polemischen Zwecke.

Schluß.

Es bliebe nun aber noch die große und interessante Frage, woher es kommt, daß sowohl die alttestamentliche Geisterlehre (dies gilt vor allem von der Lehre von den bösen Geistern) in ihrer spätjüdischen Ausbildung[5] wie die

[1] Vgl. Schwartz, Ausgabe in TU. 4, 2, Index S. 105 unter εἴδωλον. Siehe oben S. 86 ff.

[2] Geffcken, Zwei griech. Apologeten S. 217.

[3] Siehe Zeller, Philosophie der Griechen III 1 285 ff. S. oben S. 85.

[4] Geffcken a. a. O. 219. (Plut. de Is. et Os. 360 D; de def. orac. 417e. Dionysios: arch. I 77, 3.)

[5] Vgl. Nikel, La religion d'Israel, in: Huby, Christus. Manuel d'histoire des religions, Paris 1912, 663 ff.

hellenistisch-römische Dämonologie zu so ähnlichen Anschauungen gelangt sind. Orientalischer Einfluß, und zwar der des Parsismus und babylonischer Vorstellungen, war für die Entwickelung der Vorstellungen von den Engeln maßgebend, wie wir sie in der nachbiblischen jüdischen Theologie, im Buche Henoch und in den apokryphen Apokalypsen, antreffen.[1] Und wieder ist es orientalischer Einfluß, besonders parsischer, dessen Wurzeln allem Anschein nach in Babylonien und Assyrien zu suchen sind, der in der Zeit des hellenistisch-römischen Synkretismus die alte griechische Dämonologie durchtränkt und sie solche Ausgestaltung, insbesondere nach der dualistischen Seite, und solche Verbreitung, ja selbst Aufnahme in philosophische Systeme finden läßt.[2]

Beiderseits würde sich also Einfluß orientalischer Vorstellungen ergeben, wenn auch der streng gläubige Jude nie diesen krassen Dualismus annahm. Es gilt hier, was v. Dunin-Borkowski in seiner Abhandlung: „Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt“[3] schreibt: „Soweit die im neuen Testament auftretende Dämonenlehre, die in das Glaubensbewußtsein der christlichen Kirche überging — wir sprechen

[1] „Von dem legitimen alttestamentlichen Engelglauben sind zu unterscheiden die Spekulationen der nachbiblischen jüdischen Theologie, welche unter dem Einflusse des Parsismus und babylonischer Ideen Vorstellungen von Engeln geschaffen haben, wie sie uns im Buche Henoch und in den apokryphen Apokalypsen entgegentreten.“ J. Nikel, Das Alte Testament und die vergleichende Religionsgeschichte, Hamm 1911, S. 21.

[2] Siehe P. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur², S. 216 ff. — Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Deutsche Ausgabe von G. Gehrich), Leipzig 1910, S. XIII: „Sehr viele Glaubensvorstellungen des alten Orients, wie z. B. die Ideen des persischen Dualismus über die Hölle, sind auf einem doppelten Wege nach Europa gelangt: zunächst durch das mehr oder weniger orthodoxe Judentum der Diasporagemeinden, in denen das Evangelium sofort offene Türen fand, sodann durch die aus Syrien oder Kleinasien stammenden heidnischen Mysterien. Manche Ähnlichkeiten, über welche die Apologeten erstaunt und entrüstet waren, werden uns nicht mehr überraschend erscheinen, wenn wir die ferne Quelle ins Auge fassen, aus der die Kanäle abgeleitet sind, welche in Rom zusammenflossen.“

[3] Zeitschrift für katholische Theologie 1911, 213—252; das obige Zitat S. 251.

hier von dem auf die Offenbarung sich stützenden Glauben, nicht von einzelnen mehr oder weniger verbreiteten Meinungen —, mit den babylonisch-assyrischen und persischen Gedanken übereinstimmt, ohne eine Stütze im Alten Testament zu finden, steht auch vom Standpunkt des katholischen Dogmas einer Herübernahme aus dem Orient nichts im Wege; nur muß man dann jene orientalischen Anschauungen auf eine alte, objektiv wahre, von den ersten Verkündigern des Evangeliums angenommene Tradition zurückführen. Eine neue Offenbarung war nicht nötig, wo ein alter richtiger Glaube, gleichviel aus welchen Religionen er herüberkam, in das Christentum einströmte; wohl bedurfte es aber göttlicher Leitung, um aus dem Wust des mit Magie und dunkelstem Aberglauben vermischten Dämonenglaubens des Orients die reinen, auf die Uroffenbarung zurückgehenden Elemente herauszugreifen."

Es weist also das religionsgeschichtliche Problem des Dämonenglaubens von der spätjüdischen Geisterlehre und der hellenistisch-römischen Dämonologie zurück auf eine genaue Untersuchung der Quellen der iranischen und babylonisch-assyrischen Dämonenlehre.

Register.

Abt 130 147[1]
ἄγγελος 164
Achelis 16[4] 34[0] 170[1] 171[2] 172[2] 173[3]
Aeschylus 105[0]
Aëtius 123[2]
Alastor 106
Alès, A. d' 159[1]
Alexander 88 f.
Alexandrien 129
Ambrosius 11[0] 12[3]
Apelt 164[0]
Apotropäischer Kult 128 132
Apuleius 147—151 155 f. 174
Archambault 1[1] 5 7[1] 11[0] 18[1] 19 21[2] 23[3] 29[2] 31[7] 32[1]
ἄρχοντες 131 153
Aristides 98 f.
Aristoteles 110 119
Arnim, v. 123[2]
Asklepios 127
Astrologie 50—52 129 f. 131 159 f. 175
Athenagoras 66—95 103 159 161 168—170 173—175
Atzberger 34[4] 35[0]
Augustinus 6 11[0] 55[3] 157[2]

Bake 124[2]
Bardenhewer 1[1] 36[1] 43[1] 66[1] 96[1] 98[3] 100[2]
Bareille VII
Barth 93[0] 127[5] 128[1]
Bertholet 172[1]
Besessenheit 56 84 91 f. 106 109
Bidez 120
Binder 124[2] 126[2]
Bock 101[1] 112[4] 133[2]
Boll 51[0] 129[3]
Bonhöffer 122[5]
Bouché-Leclercq 51[0] 129[3]
Bousset 131[5] 157[1] 172[1]
Bréhier 163[3]
Breit 119[7]
Bricout 128[3]

Celsus 133 151—155 174
Chalcidius 169
Charles 173[2]
Chrysipp 123 f.
Cicero 126[1] 131
Clausen 96[1]
Clemen 173[4]
Clemens v. Alexandr. VII 23[3] 75[1] 100[3]
Cohn, L 164 f.
Conybeare 32[2]
Cumont 30[3] 53[1] 114 f. 115[1] 119 f. 128[3] 129[3] 157[1] 177[2]

δαιμόνιον 112
δαίμων (Begriff, Etymologie) 102 f. 122 134 149 171
Dämonen (in der Lehre der Apologeten):
  Dasein 17
  Natur 22 f. 46—49 62 f.
  Sichtbarkeit 59 f.
  Unsterblichkeit 62 f. 165 f.
  Ursprung 18 21 f. 45 f. 80 170 f.
  Wirksamkeit 19 25—31 49—56 58 82—85 92 f.
  Züchtigung 31 f. 33 61—63 94 160 f.
  Däm. und Christenverfolgung 28 30 f. 159

Däm. und gefallene Engel 22 80
„ „ Götterbilder 27 73—76 81—91 174
„ „ Materie 58 f. 81 175
„ „ Mysterien 30 f.
„ „ Mythen 28—30 79 f.
„ „ Polytheismus 26—30 52 f. 86 f. 96 159
Dämonen (in der heidnischen Lehre):
Ahnengeister 102—104 110 115 f. 122 125 136 139 149
Aufseher 103 110 116 f. 119 123 128 137 146 153 f.
böse Däm. 105 f. 109 112 121 f. 124 127 f. 134 141 f. 149
Diener der Götter 109 140
einzelne Däm. 105 f.
Dämon im Menschen 111 124 127 149 f.
Klassen der Däm. 86 142 f. 149
Kult 105 118 120 f. 127 140 148 150 152—156
Lebensdauer 111 f. 134 143 f. 148
Mittler 110 113 f. 120—122 125 f. 136 146 148
Natur 110 113 f. 120 f. 134—136 147—149 152 156 f.
Schutzgeister 108 117 f. 127 137 f. 141 146 154
Strafe 111 142 f.
Strafgeister 141
Zwischenwesen 103 f. 110 113 f. 120 123 135 147 f.
S. auch unter: Alastor, Apotropäischer Kult, *ἄρχοντες*, Astrologie, Besessenheit, Deisidämonie, Divination, *εἴδωλα*, Engel, Exorzismus, Giganten, Heroen, Jüdische Engellehre, Magie, Mantik, Mond, Mysterien, Mythologie, Orakel, Planeten, Pneuma, *στοιχεῖα*, Teufel, *τύχη*, Vorsehung
Daremberg-Saglio 29_2
Decharme 133_2 136_4
Deisidämonie 132
Demokritos 53_1 111 f.
Deubner 33_6 48_3 101_2 130_1 140_2
Dibelius 101_2 102_2 103_4 105_2 107 109_3 112_4 131_5 164_1
Diels 48_3 51_0 100_2 $110_{1.4}$ $111_{1.2}$ 112_2 131_5
Dieterich 32_5 111_4 114_3 115_3 130_1 164_1
Diogenes Laert. 128
Divination 126 132 139 151
Dobschütz, E. v. 33_0
Dölger 25_8 34_0 60_5 61
Dschinnen 120
Dualismus 114 f. 120 122 146 177
Duchesne IX 5 163_1
Dunin-Borkowski, v. 177 f.

Eberhard 66_1 79_2 83 89_1 91 f.
Ehrhard 2_0 36_1 66_1 94_3
εἴδωλα 73 ff. 86 ff. 112 132
εἱμαρμένη 51_0 131
Empedokles 76 111 141
Engel:
Dasein 3 37 67 159 163 165
Erschaffung 3 37
Fall 7 f. 22 45 f. 78 159 f. 171
Geistigkeit 6 ff. 38 f. 70 ff. 161
Kult 13 ff. 72 ff. 167
Unsterblichkeit 62 f. 71 f.
Wesen 5 f. 8 38 70 f. 159 f.
Willensfreiheit 9 37 72 78 160 167
Wirken 10 f. 66 f. 68—70 160
Zahl 12
Engelhardt 1_1 32_1
Epiktet 127 f.
Epikureer 176
Epilepsie 106
Epinomis 119 f.
ἑρμηνεία 120
Euripides 104_5
Eusebius 4_0 11_0 75_1 85_0
Exorzismus 32 60 f. 106 160

Faye, de 119_6
Feder 1_1 15_3 17_8 19_2 21_7 22 31_3 32_3 34

Feuerstein 37$_8$ 57$_3$
Flavius Josephus 11$_0$
Fleming 100$_4$
Frey 172$_1$
Friedländer 4$_0$
Funke 32$_8$

Gaster 33$_0$
Gebhardt, O. v. 1$_1$
Geffcken 1$_1$ 66$_1$ 69$_1$ 73$_2$ 74$_1$ 75$_2$ 77$_1$ 79 85 f. 87$_2$ 89 90$_1$ 91$_1$ 94 f. 98$_4$ 99$_2$ 124$_1$ 154 f. 156$_1$ 157 174 176
Gercke 169$_3$
Gerhard 101$_2$
Giganten 78—80 171
Glover 133$_1$ 139$_2$ 140
Goldfahn 7$_1$ 11$_0$
Gomperz 105$_1$ 111$_4$ 112$_4$
Gronau 124$_2$
Gruppe 102$_0$ 107$_6$ 109$_1$.$_2$ 113$_1$ 115$_1$ 122$_5$

Harnack, A. v. 1$_1$ 4$_0$ 7$_1$ 29$_3$ 36$_1$ 40$_1$ 42$_0$ 57$_3$ 59 61$_1$ 159$_1$
Heinisch 164$_0$
Heinze, R. 43$_2$ 90$_1$ 94$_4$ 101$_2$ 103 104 107 f. 109$_5$ 110—115 119$_8$ 122 125$_1$—$_8$ 127 128$_2$ 133$_2$ 134 146$_3$ 147$_2$ 149$_1$ 151$_2$ 159$_1$ 164$_0$
Heitmüller 32$_5$
Hennecke 99$_2$
Henoch, Buch 173 f. 177
Heraklit 31 110 f.
Hermias 100
Heroen 118
Hesiod 79 102—104 115 121 134 ff.
Hieronymus 32$_3$
Hild 101$_2$ 102$_1$ 109$_2$
Hirzel, R. 93$_0$ 122$_5$ 133$_2$
Homer 102 f. 107 121
Hubert 33$_0$
Hubik 1$_1$
Huby 128$_3$
Hummelauer, v. 22$_0$ 173$_2$

Inkubation 140
Irenaeus 4$_0$ 23 24$_1$ 25$_8$ 33$_0$ 34$_4$.$_5$ 49$_3$

Jamblichos 69$_3$
Jüdische Engellehre 172—174
Julius 99$_0$
Justin 1—35 36 48 49$_2$.$_3$ 56$_1$ 66 67$_1$ 73 79$_2$ 80 159 ff. 163—167 173

Kennedy 33$_0$
König 20$_4$ 21$_1$ 172$_1$
Kroll, J. 89$_2$ 118$_1$ 121$_2$ 122$_3$ 124$_2$ 129$_3$ 141$_2$ 157$_3$
Kroll, W. 129$_3$ 131$_3$
Kropatschek 53$_1$
Krüger 1$_1$
Kukula 36 38$_1$ 39$_1$ 40$_0$ 41$_1$ 42$_0$ 43$_1$ 44$_3$ 47$_2$ 50 53$_2$ 59

Lactantius 22 97$_1$
Leclercq 174$_1$
Lehrs 101$_3$ 102$_3$
Leitl 96$_1$ 100$_2$
Lemonnyer 48$_3$ 131$_5$
Lucius-Anrich 87$_3$

Maas 51$_0$ 129$_3$ 131$_4$
Magie 53—55 129 f. 131 f. 140 151 159 f. 172
Mangenot 17$_2$ 19$_4$ 171$_4$
Mantik 55 f. 92 110 120 124 126 128
Maranus 44$_2$ 68$_1$
Mark Aurel 127 f.
Martin 173$_2$
Materie 58 f. 81 175
Maximus Tyr. 125 133 146 f. 168 f.
Melito 99 f.
Menander 108 141
Methodius 77$_2$
Michel 105$_4$
Minucius Felix 176
Mond = Sitz der Dämonen 122 126 135
Musonius 31
Mysterien 30 110 f. 114 132 140
Mythologie 114 121 148 162 170 f.

Nemesius 169
Neryllinus 88 f.
Nikel 176_5 177_1
Norden 122_3 124_2 126_3

Orakel 56 106 120 132 139 151
Orientalischer Einfluß 114 f. 129 f. 145 157 177 f.
Origenes 11_0 25_8 32_5 151—155
Orphismus 111 114
Otto, v. 1_1 29_1 36_1 37_2 $44_{2.4}$ $45_{1.2}$ 46_1 47_2 $49_{2.3}$ $53_{2.3}$ 56_1 60_1 61_1 66_1 67_2 68_3 69_3 70_3 71 74_3 77_2 78_2 79 82_2 85_0 96_1 97_2 99 100_2

Palmieri 15_3
Paul 15_2
Pauli, Di 96_1 100_2
Pautigny 1_1
Pearson 101_2
Pelz 6_1
Persien 129
Petavius 8
Pfättisch 1_1 13_2 14 f. $16_{2.3}$ $29_{2.4}$ 30_1 31_5 119_6 165_4 $167_{1.2}$
Pfister 48_3 131_5
Philipp v. Opus 119 ff.
Philon 4_0 11_0 163 ff.
Philosophie 100 132 f.
Pindar 108 f.
Planeten 52 f. 165
Platon 21_5 70_3 74 f. 109_2 112—121 147 163 165 166_1 167 f. 175
Plutarch 65 76_1 104 106 107_1 122 123_{2-4} 125 133—146 149 168 f. 171 175
Pneuma 38 ff. 40_3 57 f. 126 167
Pohl 133—146
Pohle 173
Pohlenz 156_1 170_2
Pommrich 77_1 96_1
Porphyrios 69_3 155 ff.
Poseidonios 124 f. 127 130 f.
Preuschen 66_1
Proteus 88 f.
Ps.-Asklepius 157
Ps.-Hippokrates 109_1
Ps.-Plutarch 74_1
Puech 16_4 30_3 36_1 37_1 38_1 40_2 42_1 43_1 44_1 45 46_2 47_1 48_2 49_3 51_2 53_2 54_1 57_3 59 60_4 62_3 63 ff. 66_1 73_1 76_1 78_1 81_1 84 85_2 86 90_3 92_1 94 96_1 127_2 136_4 161 ff. 167_5 175
Pythagoras 110
Pythagoreer 110 128

Rademacher 100_4
Rauschen 1_1
Reitzenstein 126_2 129_3
Rivière 34_0
Robert 173_1
Rohde 103_2 108_5 126_2 127_4

Samter 102_0 105_2
Savio 31_5
Scheiwiler 29_3
Schmekel 93_0 126_2
Scholz 173_1
Schwartz, Ed. 36—95 (passim) 124_2 168_{2-4} 169_3 176_1
Semisch 1_1 2_1 5 7_2 8 13_3 17—19 23_4 25_8 $28_{1.2}$ 29_1 166
Seneca 127
Sextus 123_2 124_1
Sickenberger 173_4
Smit 158_0 $172_{1.3}$
Sokrates 31 112
Sprinzl 166_1
Stählin 16
Sternbilder 52
Stoa 40 f. 92 ff. 122—128 145 165 168 175 f.
στοιχεῖα 51_1 55 131
Stuhlfauth 141_2 174_1
Synkretismus 128—132 145 150 f. 177

Tambornino 101_2 102_1 157_3
Tatian 28 34 36—65 79_2 80 92 95 159 ff. 167 f. 171 174 f.
Tertullian 11_0 34 79_2 95 97_1 140_2
Teufel 18—24 31 f. 44 f. 49 68 71—78 80—82 97—99 152 160 171

Thales 74 109 f.
Theognis 108
Theophilus 96—98
Thümer 119_6 167_2
Tixeront 29_3 57_3 64_3
Turmel 19_2
τύχη 85 107

Ueberweg-Baumgartner XI_1
Ueberweg-Praechter 109_4 133_2 151
Ukert 101_1 102 $103_{1.2}$ 108_2 110_3 $111_{2—5}$ 119_7 147_1 151_2
Uroffenbarung 178
Usener $105_{0.3}$ $107_{2.5}$ 108_5 114_1 164_1

Vallette 112_5 115_2 $116_{1.3}$ 119_8 121_1 $122_{3.4}$ $127_{3.5}$ 131_2 132_1 133_1 146_3 147—151
Vorsehung 83—85 128 136 145 161 168 ff. 176

Wachsmuth 94_1 123_1 126_1
Waser 101_2 107_4
Weinreich 73_2 85_0 89_2
Welys 120
Wendland 51_0 55_1 60_5 124_2 126_1 128_3 129 ff. 150_1 164_0 177_2
Wide 102_0
Wilamowitz, U. v. 40 105_4 115
Wilhelm 164_1
Windelband 113_0 114_3
Windisch 171_3
Wissowa 102_0 130_2
Wünsch 130_1

Xenokrates 121 f. 134

Zeller, E. 31_3 93_0 94_1 109_4 $110_{1.4}$ $111_{3.5}$ 112_4 113_0 119_8 121_1 122_6 136_4 140_2 145. $146_{2.3}$ 147 156_1 176_3

212.1 Andres, Friedrich
AUTHOR
A 561 Die engellehre der
TITLE griechischen apologeten

212.1
A561

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library